آفاق المعرفة
فى عصر العولمة

السيد يسين



يسين، السيد.

آفاق المعرفة فى عصر العولمة/ السيد يسين. ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١١.

٣٢٦ص ؛ ٢٤ سم.

تدمك ٦ ٩٥١ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ التغير الثقافى.

أ ـ العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٦٢٥/ ٢٠١١

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 951 -6

ديوى ٣٠١,٢١

آفاق المعرفة فى عصر العولمة

السيد يسين



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١١

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : آفاق المعرفة فى عصر العولمة
تأليف : السيد يسين
الطبعة الأولى : ٢٠١١

الإخراج الفنى : صبرى عبد الواحد
الغلاف : د. خالد سرور

مقدمة

أصبحت العولمة هى الظاهرة البارزة التى تهيمن على المناخ السياسى والاقتصادى والثقافى ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين.

ولو حللنا التراث الفكرى المعاصر لوجدنا أن هناك خلافات شتى تدور بين العلماء والباحثين والمفكرين فى مختلف البلاد، حول تعريف العولمة وتحديد طبيعتها، وتقييم آثارها الإيجابية والسلبية، بل والتنبؤ بمستقبلها.

ولو أردنا أن نسوق فى هذا المجال تعريفًا إجرائيًا للعولمة لقلنا إنها هى «التدفق الحر للمعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود».

والواقع أنه إذا أردنا أن نقترب من صياغة تعريف شامل للعولمة، فلابد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها.

العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح متاحة لدى جميع الناس، والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والعملية الثالثة هى زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وكل هذه العمليات قد تؤدى إلى نتائج سلبية لبعض المجتمعات، وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر.

وقد اتجه بعض الباحثين إلى تحديد المواد والنشاطات التى ستنتشر عبر الحدود بفضل العولمة، وقسموها إلى فئات ست: بضائع، وخدمات، وأفراد، وأفكار ومعلومات، ونقود، ومؤسسات، وأشكال من السلوك والتطبيقات.

ويمكن القول أن كل فئة من هذه الفئات تثير مشكلات متعددة.

ولو نظرنا مثلاً إلى الأفكار والمعلومات، فيمكن القول أن عديدًا من بلاد العالم الثالث تعانى فقرًا فكريًا متراكمًا، مما يجعل قدرتها على التنافس الفكرى مع الدول المتقدمة محدودة. وفيما يتعلق بالمعلومات، فدول العالم الثالث نصيبها فى إنتاج المعلومات العالمية جدّ محدود، مما يجعلها عالة فى هذا المجال على الدول المتقدمة، بما فى ذلك من سلبيات.

ويمكن القول أن عصر العولمة ساعدت على تشكيل سماته الأساسية الثورة الاتصالية الكبرى وفى مقدمتها شبكة الإنترنت، التى غيرت تغييرًا جوهريًا فى طريقة اكتساب المعرفة وإنتاجها على السواء.

وذلك لأن ما يطلق عليه مجتمع المعلومات العالمى، الذى جاء بعد المجتمع الصناعى، يقوم الآن بتوفير المعلومات فى كل مجالات الحياة لكل مواطنى العالم بلا استثناء، بفضل شبكة الإنترنت. وهو لا يقدم المعلومات فقط، وإنما يقدم المعرفة أيضًا، ونعنى المعرفة العلمية والمعرفة الفكرية.

وكان لابد لهذا التطور الحضارى الهائل أن يترك آثاره على المعرفة العربية اكتسابًا وإنتاجًا.

وقد حاولنا فى كتابنا الذى نقدم له أن نتابع الأطر الفكرية المتعددة فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتى أتاحتها التطورات الكبرى فى النظرية المعرفية الحديثة، ونحاول تطبيقها فيما يتعلق بالتحليل النقدى للمجتمع العربى المعاصر، وذلك فى سلسلة مقالات مترابطة نشرت فى جريدة الأهرام وجرائد عربية متعددة أخرى فى الفترة من ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٩ حتى ٢ ديسمبر ٢٠١٠.

وقد قسمنا الكتاب إلى أربعة أقسام:

القسم الأول : المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة،

القسم الثانى : تجديد المشروع النهضوى العربى،

القسم الثالث: عصر التناقضات الكبرى،

القسم الرابع والأخير: إحياء فكرة النهضة العربية.

وأرجو أن تلقى اجتهاداتنا فى الموضوعات المختلفة التى عالجناها الضوء على جوانبها المتعددة.

والله الموفق،

السيد يسين

أستاذ علم الاجتماع السياسى

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

القاهرة فى أول ديسمبر ٢٠١٠

القسم الأول
المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة

(١)

عوائق الديموقراطية العربية

تثار بشأن التحول الديموقراطى فى العالم العربى تساؤلات متعددة. لعل أبرزها هو هل ما يجرى من إصلاحات سياسية فى بعض البلاد العربية فى مجال السعى للانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الليبرالية، لها أهمية أم هى إصلاحات شكلية؟

وكيف يمكن الحكم على عمق الإصلاحات فى غيبة قواعد متفق عليها يمكن من خلالها تقييم أهمية الإصلاحات؟

وبالرغم من أهمية الاتفاق على نموذج ديموقراطى محدد الملامح والسمات لقياس الإصلاحات السياسية الجارية بناء على قواعده ومعاييره، إلا أن المشكلة الكبرى تتمثل فى التفاوت الشديد فى طبيعة النظم السياسية العربية، بحيث يصعب التعميم عليها قبل التعمق فى الطابع الخاص لكل نظام والذى هو نتاج التاريخ الاجتماعى والسياسى الفريد لكل قطر عربى.

وهكذا يمكن القول أن منهج "دراسة الحالة" بمعنى دراسة كل بلد عربى على حدة، أو أخذ عينة ممثلة للبلاد العربية هو المنهج الأمثل، حتى يتسنى لنا أن نحدد ملامح خصوصية كل نظام سياسى عربى، قبل أن نصوغ عددًا من التعميمات العامة على العالم العربى ككل.

(١)

فى ضوء هذا التوجيه المنهجى الهام سنعتمد أساسًا على المشروع البحثى الذى قامت به مؤسسة كارنيجى الأمريكية، والذى صدرت نتائجه فى كتاب بعنوان "ما يتعدى المواجهة: الإصلاح السياسى فى العالم العربى" وحررت الكتاب "مارينا أوتاوى وخوليا شقير"، وأصدرت "النهار" ترجمته العربية عام ٢٠٠٨.

وتقوم فكرة المشروع على أساس اختيار دراسات حالة ممثلة للعالم العربى للتعمق فى كل حالة حتى يتسنى التعميم بعد ذلك. وقد اختيرت حالات مصر، والأردن، وسوريا، وفلسطين ولبنان والجزائر، والمغرب والسعودية والكويت واليمن.

ويلفت النظر أن كل باحث ممن كلفوا بإعداد دراسات الحالة لخص - من وجهة نظره - السمة البارزة فى عملية الإصلاح فى البلاد المبحوثة، وذلك فى العنوان الذى اختاره للفصل الذى حرره فى الكتاب.

فى مصر نجد العنوان "تقلبات الإصلاح السياسى"، وهو يشير إلى عمليات التقدم والتراجع فى الإصلاح، وفى الأردن نجد العنوان "الإصلاح الوهمى: الاستقرار العنيد". وهى إشارة واضحة لشكلية عملية الإصلاح السياسى. وفى سوريا نجد التأرجح بين النموذج الصينى وبين تغيير النظام. وفى فلسطين "مرثاة الإصلاح الفلسطينى: دروس واضحة من سجل مضطرب"، وفى لبنان تحدى الإصلاح فى دولة ضعيفة، وفى الجزائر إلغاء العسكرة، وفى المغرب إصلاح من القمة إلى القاعدة من دون تحول ديموقراطى، وفى المتاهة السعودية سؤال هل من انفتاح سياسى، وفى الكويت السياسة فى إمارة قائمة على المشاركة، وفى اليمن أخيرًا مركزية العملية.

غير أن هذه العناوين المثيرة والتى ترمز إلى الخصوصية السياسية لكل البلاد التى اختيرت للبحث لا تغنى عن التعمق فى دراسة كل حالة على حدة، حتى نكشف عن البنية العميقة لكل نظام وملامحها البارزة، والتى ستحدد مصير عملية التحول السياسى فى العالم العربى.

(٢)

ولنبدأ بحالة مصر التى درسها كل من "ميشيل دن وعمرو حمزاوى".

العبارة الافتتاحية للفصل الخاص بمصر وعنوانه "تقلبات الإصلاح فى مصر" تختزل عديدًا من الحقائق. تقول العبارة: "الانفتاح السياسى الذى بدأ فى مصر فى العام ٢٠٠٤، لكنه ما لبث أن ارتكس فى العام ٢٠٠٦، كان مختلفًا عن كل ما عرفه البلد خلال نصف قرن".

وأهمية هذه العبارة أنها تحدد بداية عملية الإصلاح السياسى لعام ٢٠٠٤ وتقرر أنها تراجعت عام ٢٠٠٦، وأنها كانت أول محاولة إصلاح سياسى حقيقى فى نصف قرن من الزمان! وقد أدت هذه الإصلاحات إلى إجراء أول انتخابات رئاسية فى مصر على الإطلاق، وانتخابات برلمانية كانت أكثر شفافية ونزاهة بكثير من الماضى، وتمت تعديلات واسعة على الدستور.

والسؤال الرئيس الآن ما الذى نستطيع أن نستخلصه من دراسة حالة مصر التى قام بها مشروع مؤسسة كارنيجى؟

الدراسة فى ذاتها موثقة توثيقًا دقيقًا ومكتوبة بأسلوب رصين، ولكنها فيما يتعلق بدور الولايات المتحدة الأمريكية فى دعم التحول الديموقراطى زاخرة بالتحيزات الصارخة للموقف الأمريكى، الذى يقوم على أساس التدخل فى الشئون الداخلية للدول بزعم نشر الديموقراطية، وكأن الولايات المتحدة الأمريكية هى المدافع الأول عن الديموقراطية فى العالم، مع أن غزوها العسكرى غير الشرعى للعراق، يكشف بوضوح عن عدم ديموقراطية عملية اتخاذ القرار داخل أمريكا نفسها، التى سيطرت على إدارة الرئيس "بوش" جماعة المحافظين الجدد، ذوى النزعات الاستعمارية الإمبراطورية، وأصحاب الهوى الصهيونى الصريح. كما أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تستطيع الادعاء بأنها تدافع عن حقوق الإنسان لأن سجلها الأسود فى خرق حقوق الإنسان فى العراق وفى سجن أبو غريب تحديدًا، وأكثر من ذلك فى معتقل "جوانتانامو" لا يجعل لها أى شرعية أخلاقية أو سياسية فى التنديد بخرق حقوق الإنسان فى أى بلد عربى، حتى لو كانت هناك ممارسات خاطئة فى هذا المجال.

وأيًا ما كان الأمر، فإن ما نستطيع أن نستخلصه من دراسة مؤسسة كارنيجى لحالة مصر مجموعة من النتائج الهامة التى تستحق التأمل العميق.

أولى هذه النتائج أن النظام السياسى المصرى قام بأوسع حركة للإصلاح السياسى فى تاريخ مصر، حين أقدم الرئيس السابق محمد حسنى مبارك على مجموعة من التعديلات الدستورية التى وصفت بالجرأة، بعد أن حول الانتخابات الرئاسية المصرية لأول مرة إلى انتخابات تنافسية بعد أن ألغى نظام الاستفتاء القديم.

وقد قيدت التعديلات من سلطة الرئيس إلى حد ما، وأعطت سلطات أوسع من السابق لرئيس الوزراء، كما أن مجلس الشعب أعطى سلطة أوسع فى مناقشة الميزانية وإقرارها. غير أن النتيجة الرئيسة هى أن الحزب الوطنى الديموقراطى، وهو الحزب الحاكم فى مصر والذى يرأسه الرئيس السابق مبارك، ليس مستعدًا عن التنازل عن ممارسة السلطة السياسية شبه المطلقة.

أما النتيجة الثانية فهى الضعف الشديد لأحزاب المعارضة الليبرالية والعلمانية، واللامبالاة السياسية الشائعة بين النخبة والجماهير.

والنتيجة الثالثة الهامة أن الإخوان المسلمين هم أقوى قوة معارضة فى مصر وأنه – وفقًا للرأى المتحيز لتقرير مؤسسة كارنيجى – لابد من إدماجهم فى الحياة السياسية المصرية! مع أن قانون الأحزاب السياسية والدستورية فى تعديلاته الأخيرة يمنع إنشاء أحزاب دينية أو لها مرجعية دينية.

وهكذا يمكن القول من واقع خصوصية النظام السياسى المصرى أن التحول الكامل من السلطوية إلى الليبرالية يبدو مسألة بالغة الصعوبة.

غير أنه مما يلفت النظر أن كتاب مؤسسة كارنيجى يتجاهل أن الإخوان المسلمين يهدفون استراتيجيًا إلى تكوين دولة دينية على أنقاض الدولة العلمانية فى مصر، كما قرروا ذلك بوضوح شديد فى مشروع الحزب السياسى الذى طرحوه على المثقفين والرأى العام المصرى.

فى هذا المشروع نص يقرر أنه ينبغى طرح قرارات رئيس الجمهورية، التى تصدر فى غيبة البرلمان وقرارات المجالس النيابية (مجلس الشعب والشورى)، على "مجلس أعلى للفقهاء" للنظر فى مدى اتفاقها مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وهذه إجراءات فى الواقع مضادة للديموقراطية! والسؤال ما الذى يدفع باحثى مؤسسة كارنيجى إلى هذه الدعوة غير الديموقراطية؟

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى دعوة هذا البحث الأمريكى إلى ربط المساعدات الاقتصادية والعسكرية بمدى تقدم النظام السياسى المصرى فى تحقيق الإصلاح الديموقراطى، فمعنى ذلك ممارسة تدخل غير مشروع فى السياسة المصرية، كما أن تخصيص أكثر من خمسين مليون دولار فى السنوات الأخيرة كمِنَح لمؤسسات المجتمع المدنى المصرى لدعم الديموقراطية، عبارة عن خلق طبقة من العملاء المباشرين للولايات المتحدة الأمريكية، تحت ستار تدريب كوادر المجتمع المدنى على مراقبة الانتخابات، وعلى كيفية زيادة معدلات المشاركة السياسية!

بل قد بلغ التدخل الصارخ فى الشئون الداخلية المصرية مداه باقتراح بحث مؤسسة كارنيجى النفاذ إلى القوات المسلحة المصرية وقوات الأمن، عن طريق ابتداع برامج تدريبية لأفرادها للدعوة إلى الحكم المدنى فى مصر وخضوع العسكريين للمدنيين!

وأيًا ما كان الأمر، فيمكن القول أن خصوصية النظام السياسى المصرى بحكم انتقاله من نظام ملكى دستورى فى ظل دستور ١٩٢٣، إلى نظام ثورى بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ واعتماده على نظام الحزب السياسى الواحد (الاتحاد القومى ثم الاتحاد الاشتراكى)، والتحول فى عصر الرئيس السادات إلى النظام التعددى الذى أسست فيه أحزاب سياسية مختلفة، كل هذه السمات تجعل من خصوصية النظام المصرى وغيره من النظم السياسية العربية مشكلة نظرية مبناها عدم إمكانية التعميم على الديموقراطية العربية.

ولذلك علينا أن نتأمل كل حالة على حدة لنبرز خصوصيتها، وقد نصل من بعد إلى تعميمات عامة تتعلق بالوضع الديموقراطى العربى.

(٢)

المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة

بالرغم من أن تصنيف النظم السياسية وفق علم السياسة الغربى إلى نظم شمولية ونظم سلطوية ونظم ليبرالية، قد يكون مفيدًا فى ذاته لتصنيف النظم السياسية العربية، إلا أنه فى الواقع يقصر عن التوصيف الدقيق لهذه النظم. وذلك لأن التصنيف الغربى يستند إلى حقائق تاريخية وسياسية سادت فى المجتمعات الأوروبية أساسًا، وهو وثيق الصلة بالخصوصيات التاريخية لهذه المجتمعات.

غير أن التأمل فى النظم السياسية العربية سرعان ما يصل بنا إلى نتيجة هامة، هى أن هذه النظم لها خصوصية ثقافية فريدة، لأنها تستند إلى تراث طويل من الحكم الإسلامى فى ظل نظام الخلافة، بالإضافة إلى أن الممارسات التاريخية لكل نظام سياسى عربى والتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، يجعل مسألة التصنيف عملية صعبة، وكذلك الحال بالنسبة للتعميمات.

ولذلك فإن ظاهرة الإصلاح السياسى فى العالم العربى، والتى تعرف بأنها التحول من السلطوية إلى الديموقراطية، والتى هى موضع الاهتمام الشديد للنخب السياسية العربية وللمثقفين العرب فى السنوات الأخيرة، والتى تركز عليها الدول الغربية، تحتاج إلى مناهج متعددة لدراستها، بحيث لا تكون مستقاة أساسًا من النماذج المعرفية الغربية،

لأن هذه النماذج تعكس خبرات سياسية ومجتمعية متميزة، قد لا يكون لها نظير فى بنية المجتمع العربى.

وقد يكون من المناسب أن نركز على الإبداع المعرفى العربى الذى قام به الفيلسوف المغربى المعروف د. محمد عابد الجابرى، فى مجال فهم «العقل السياسى العربى»، والذى يصلح أساسًا مبدئيًا لتصنيف النظم السياسية العربية.

يقرر الجابرى فى كتابه عن «العقل السياسى العربى» أنه قام على عدة مفاهيم أساسية، هى العقيدة، والقبيلة، والغنيمة. ويقصد بالعقيدة الإسلام باعتباره الدين الذى أعاد صياغة قيم وتوجهات وبنية المجتمعات العربية منذ تبشير الرسول عليه الصلاة والسلام به، وقيام الدولة الإسلامية الكبرى.

أما القبيلة فهى كانت – وربما مازالت حتى الآن – هى العمود الرئيس للمجتمعات العربية المختلفة. والقبيلة باعتبارها نسقًا قرابيًا متميزًا لها فى الممارسة تأثيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية لا حدود لها. ومازال للقيم القبلية فاعليتها فى عديد من البلاد العربية، بما فى ذلك مصر التى قد تكون - نظرًا لظروفها الخاصة - احتكت بالغرب مبكرًا وتحولت بشكل ما إلى مجتمع شبه حديث.

فالناس فى صعيد مصر الذين ينحدرون من صلب قبائل عربية أساسًا، مازالوا يمارسون عادة «الثأر» المعروفة وهى عادة قبلية شهيرة.

ونصل أخيرًا إلى المفهوم الثالث وهو الغنيمة، وترد مركزيته إلى أن موضوع الغنائم وكيفية توزيعها، حظى باهتمام فائق نظرًا لتوسع الفتوحات الإسلامية، وضرورة وضع نظام للتوزيع وفق قواعد دقيقة.

ما الذى يحدث لو حاولنا تطبيق المفاهيم التى قام على أساسها العقل السياسى العربى – كما حددها الجابرى – على صياغة تصنيف للنظم السياسية العربية؟

ربما يلفت النظر أولاً أن نظامًا سياسيًا كالنظام السعودى نشأ أساسًا على أساس «العقيدة»، وهو ليس مجرد نظام يقوم فقط على تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إن قادته يعتبرون أنفسهم مسئولين عن العقيدة الإسلامية، بحكم أن الحج الإسلامى بطقوسه المتعددة يتم فى مكة والمدينة المنورة، ولذلك لم يكن غريبًا أن يغير ملك السعودية لقبه

إلى «خادم الحرمين الشريفين»، إشارة رمزية إلى إحدى الوظائف الرئيسة للمملكة العربية السعودية.

إذا كان هذا التصنيف الثلاثى كان يصلح للتطبيق على المجتمعات العربية فيما مضى، فهل يصلح للتطبيق الآن؟

فى محاولة لفهم النظم السياسية العربية المعاصرة، رأى بعض الباحثين أن التصنيف ينطبق مع بعض التعديلات. فهناك نظم سياسية عربية تقيم شرعيتها السياسية على أساس حماية «العقيدة» كما رأينا نموذجها البارز فى المملكة العربية السعودية، غير أن كل النظم السياسية العربية يسيطر عليها بدون أدنى استثناء حكم القبائل!

وقد تكون هذه القبائل تقليدية، كما هو الحال فى اليمن والسعودية والأردن وليبيا والعراق، كما أنها قد تكون قبائل حديثة تأخذ شكل الأحزاب السياسية، فى البلاد التى كان يطلق عليها البلاد «الثورية» مثل العراق، وسوريا، وقد تأخذ شكل «الشِّلَل السياسية»، كما هو الحال فى بلد مثل مصر وتونس على سبيل المثال.

ولا شك أن مفهوم «الغنيمة» ينطبق فى الوقت الراهن – على سبيل الاستعمال المجازى – على الدول النفطية العربية، التى يعد النفط بالنسبة لها هو «الغنيمة الكبرى» التى سمحت لها بتطوير مجتمعاتها، من ناحية ومساعدة الدول العربية من ناحية أخرى.

(٢)

والواقع أن المعضلة الديموقراطية العربية التى تتمثل فى عدم رغبة النخب السياسية العربية الحاكمة فى قبول مبدأ المشاركة فى السلطة، لا يمكن ردها فقط إلى أسباب سياسية، بل إن التحليل الثقافى يمكن أن يساعدنا على فهم أعمق لها. ولو طبقنا منهجية التحليل الثقافى لوصلنا إلى نتيجة رئيسة مؤداها أن المجتمع التقليدى العربى لم يستطع اجتياز اختبار الحداثة الغربية، والتى كانت أساسًا للتقدم الغربى كله فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. وهذا هو السر وراء ما يطلق عليه «العجز الديموقراطى العربى»، ونعنى قصور النظم السياسية العربية عن إتمام عملية الإصلاح السياسى والانتقال من السلطوية إلى الديموقراطية.

والحداثة السياسية الغربية تعنى الديموقراطية فى المقام الأول، بمفرداتها المعروفة وهى حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والانتخابات الدورية النزيهة، سواء كانت برلمانية أو رئاسية لو كان النظام السياسى جمهوريًا، وقبل ذلك كله تداول السلطة.

أما الحداثة الفكرية فتقوم على مبدأ أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الدينى. وفى مجال الحداثة الاقتصادية تم الانتقال من الاقتصاد الزراعى إلى الاقتصاد الرأسمالى. وأخيرًا فى مجال الحداثة الاجتماعية تم الانتقال من إطار القيم التقليدية إلى القيم الحديثة، التى تركز على حرية الأفراد واحترام حقوق الإنسان.

ولو طبقنا معيار الحداثة الغربية بكل أبعادها لاكتشفنا أننا فى العالم العربى أخفقنا لأسباب متعددة فى تحقيق الديموقراطية، وفشلنا فى تحويل اقتصادنا البدائى بدويًا كان أو زراعيًا إلى اقتصاد رأسمالى ناجح، ولم نستطع أن نحقق الحداثة الفكرية، لأن النص مازال مهيمنًا على العقول والأذهان، سواء لدى النخبة أو لدى الجماهير، مما ساعد على توليد بؤر متعددة للفكر الدينى المتطرف، والذى تحول فى بعض الأحيان إلى حركات إرهابية مدمرة.

ومعنى ذلك كله أن المعضلة الديموقراطية العربية لن تُحل إلا إذا استطعنا أن نجابه المشكلات التى تعوق تطبيق معايير الحداثة مرة واحدة.

فلا حداثة سياسية ولا ديموقراطية بغير تحكيم العقل، ولا تحول ديموقراطى بغير الانتقال من دوائر القيم التقليدية المغلقة إلى دوائر القيم العصرية المنفتحة.

كل هذا التحول المرغوب شرطه المبدئى الانتقال من حكم القبائل مهما تعددت صورها التقليدية والحديثة، إلى حكم الشعوب!

(٣)

خصوصيات سياسية عربية

كلما تعمقنا فى دراسة الحالات العشر للدول العربية التى تخوض تجربة الإصلاح السياسى والتى درسها مشروع مؤسسة كارنيجى (كتاب ما يتعدى الواجهة، ٢٠٠٨)، أدركنا استحالة التعميم على عملية التحول الديموقراطى فى العالم العربى.

فى مصر على سبيل المثال يعتبر ضعف الأحزاب السياسية وقلة المنافسة الحقيقية من العوائق الرئيسة للديموقراطية، حيث المشهد السياسى يخضع منذ فترة طويلة إلى سيطرة حزب واحد كان واحدًا فى السابق، وتحول الآن إلى حزب مهيمن وهو الحزب الوطنى الديموقراطى.

أما لبنان فهو على عكس حالة مصر التى تبدو فيها قوة الدولة، ذلك أن الدولة فيه بالغة الهشاشة، لأنها دولة ضعيفة نظرًا لتعقُّد العملية السياسية القائمة على محاولة التوازن بين الطوائف.

والمشكلة أن الطائفية فى لبنان ليست مجرد ممارسة سياسية منحرفة، بقدر ما هى ممارسة سياسية مقننة، بحيث توزع المناصب السياسية الرئيسة حسب الطوائف.

وقد ترافق الميثاق الوطنى الذى أُبرم عام ١٩٤٣ مع اتفاق غير رسمى، على وجوب أن يكون رئيس الدولة مسيحيًا مارونيًا ورئيس الوزراء مسلمًا سنيًا

ورئيس البرلمان مسلمًا شيعيًا، وعلى وجوب تمثيل المسيحيين والمسلمين فى البرلمان وفى الخدمة المدنية وفقًا لنسبة ٦ للمسيحيين و ٥ للمسلمين (استنادًا إلى الإحصاء السكانى لعام ١٩٣٢).

وهكذا يمكن القول أن النظام اللبنانى، بحكم استناده إلى الطائفية، يعوق إنشاء دولة حديثة فيها سلطة مركزية تتمتع بقدرة صنع القرار.

وإذا كانت الطائفية هى السمة الغالبة على النظام السياسى اللبنانى، فإن القَبَلِيَّة هى المعلم الرئيس للنظام السياسى اليمنى، بالرغم من الإصلاحات الديموقراطية التى تمت فيه فى السنوات الأخيرة.

والنظام السياسى الحالى قام على أساس نشأة جمهورية اليمن عام ١٩٩٠، عندما جرى توحيد الجمهورية العربية اليمنية المتميزة تاريخيًا وسياسيًا فى الشمال مع جمهورية اليمن الديموقراطية الشعبية فى الجنوب، وقد حاول هذا النظام بسط سلطته على مجتمع متميز ببنية قبلية قوية، غالبًا ما كانت تملك استقلالية ذاتية فعلية عن الدولة.

وهكذا لا يمكن فهم الواقع السياسى اليمنى إلا من خلال النفاذ من باب التركيبة القبلية من ناحية، ومشكلات الوحدة بين اليمنيين من ناحية أخرى.

ويشهد على ذلك الصراع القائم الآن بين الحوثيين والسلطة المركزية فى اليمن من ناحية، ومطالبات الجنوب بالانفصال عن الشمال من ناحية أخرى.

وهكذا يمكن القول – لو تأملنا حالَتىْ لبنان واليمن – أن الطائفة والقبلية تعتبران من بين المعوقات الحقيقية لتحقيق ديموقراطية سياسية حقيقية.

والطائفية اللبنانية التى تقوم على أساس العرق والمذهب الدينى، يمكن أن نجد أصداء لها فى عديد من البلاد العربية أبرزها العراق حيث الصراع بين السنة والشيعة. كما أن القبلية – وإن كانت بارزة بروزًا شديدًا فى اليمن – لا يغيب تأثيرها فى عديد من البلدان العربية كالسعودية ودول الخليج العربى.

والسؤال المحورى هو ماذا يعنى تأثير الطائفية والقبلية على مجمل العملية السياسية فى بلاد عربية متعددة؟

معناه ببساطة أن الركن الأول من أركان أى نظام ديموقراطى وهو المواطنة، غائب تمامًا، وهذا فى تقديرنا السبب العميق فى تعثر عملية الإصلاح الديموقراطى فى العالم العربى.

بعبارة أخرى، مادام يُنظر للفرد ليس باعتباره مواطنًا - بغض النظر عن دينه وجنسه وأصله العرقى - له كل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فنحن أمام معضلة كبرى لابد من مواجهتها، إن أردنا أن نحقق تقدمًا فى الإصلاح السياسى العربى.

وإذا رجعنا إلى الخبرة الأوروبية فى هذا المجال لاكتشفنا أن مشروع الحداثة الأوروبى الذى فى ضوئه تم تحديث المجتمعات الأوروبية ونقلها من نمط المجتمعات الزراعية الإقطاعية إلى نموذج المجتمعات الصناعية الرأسمالية، قام أساسًا على الفردية. بمعنى استخلاص الفرد من ربقة البنَى الشمولية التى كانت سائدة فى المجتمع الإقطاعى الأوروبى، حيث ذاب استقلاله باعتباره كيانًا فرديًا فى خضم التنظيم الشمولى للمجتمع الإقطاعى، والذى كان يقوم على العبودية، بحيث كان الأفراد يعتبرون مجرد أرقام وليس لهم كيانات مستقلة، ومن ثَمَّ لم تكن لهم حقوق.

من هنا ركز مشروع الحداثة الغربى على تحرير الفرد من أغلال المجتمع الإقطاعى، وتحويله إلى مواطن له حقوق سياسية وحقوق اقتصادية فى نفس الوقت، بالإضافة إلى إعطائه حق التنقل والعمل كما يشاء، من هنا منطق شعار الرأسمالية المبكرة «دعه يعمل، دعه يمر»، بمعنى ترك الحرية للفرد باعتباره مواطنًا فى أن يتنقل وفق إرادته الحرة من مكان إلى مكان حسب تقديره، وكذلك إعطائه الحق فى اختيار نوع العمل الذى يريده.

وكان هذا تحولاً تاريخيًا فى تاريخ المجتمع الأوروبى، لأنه تضمن تحويل «الرعايا» فى المجتمع الإقطاعى إلى «مواطنين». وربما عبر خير تعبير عن هذا التحول «إعلان حقوق الإنسان والمواطن الشهير». وإذا ألقينا النظر الآن إلى تجربة العالم العربى لأدركنا أن مثل هذا التحول لم يحدث لأسباب متعددة، وقد يكون هذا هو السبب الحقيقى لتعثر الديموقراطية العربية.

وقد كان الأفراد العرب لفترة طويلة مجرد رعايا للدولة العثمانية، وحين برزت فكرة العروبة وتحررت البلاد العربية - عبر دروب ومسالك شتى - من الإرث العثمانى

الثقيل، كان المفروض أن يتحول هؤلاء الرعايا فى الدول العربية التى انفصلت عن الدولة العثمانية، إلى مواطنين كاملى الأهلية، لهم كافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

غير أن التاريخ يشهد على أن الاستعمار الغربى بصوره المتعددة قد عوق من هذه المسيرة. كان هناك استعمار استيطانى فرنسى للجزائر، واستعمار إيطالى لليبيا، واستعمار فرنسى للمغرب وتونس، واحتلال إنجليزى لمصر، ونظم للوصاية والانتداب على سوريا ولبنان واحتلال إنجليزى للعراق.

كل هذه الصور الاستعمارية أدت إلى وضع الأفراد العرب فى بلادهم المختلفة بتأثير القمع والبطش، فى خانة الرعايا وليس فى فئة المواطنين الأحرار.

ثم جاءت من بعد حقبة الاستقلال، واستطاعت دول عربية شتى أن تنتزع استقلالها سواء بالمفاوضات مثل حالة مصر عام ١٩٥٤ بعد مفاوضات شاقة مع الإنجليز قام بها الضباط الأحرار بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، أو بالقوة المسلحة عبر حرب تحرير مجيدة كما هو الحال فى الجزائر، أو بمزيج من النضال السياسى والكفاح المسلح كما حدث فى تونس والمغرب.

تم الاستقلال الوطنى، غير أنه فيما يبدو أن عملية تحويل الرعايا الذين كانوا خاضعين فى ظل الحكومات الاستعمارية الغربية إلى مواطنين كاملى الحقوق، لم تتم لأسباب متعددة فى الدول العربية المستقلة.

ويُرد السبب فى بعض البلاد التى قامت فيها ثورات سياسية مثل ثورة يوليو ١٩٥٢، وحكم البعث فى سوريا والعراق، إلى أن هذه النظم الثورية وإن حررت الأفراد من عديد من القيود التى كبلت حركتهم فى الحقبة الاستعمارية، وباشرت كلٌّ على حدة عمليات تحديث واسعة المدى رفعت من نوعية حياة الناس، إلا أن القيود السياسية التى فرضت على الأفراد جعلتهم يظلون قابعين فى فئة الرعايا ولم تنقلهم إلى فئة المواطنين كاملى الأهلية.

والمُواطَنة فى معناها الحقيقى تعنى حق الأفراد فى التمتع بحقوقهم السياسية والاقتصادية كاملة بغض النظر عن الدين والأصل والجنس.

غير أن المواطنة بهذا المعنى لم تتحقق فى غالبية البلاد العربية؛ وذلك لأن نظمها السياسية تراوحت بين الشمولية المطلقة والسلطوية الكاملة. ومن المعروف أن كلاً من الشمولية والسلطوية تحد من حريات الأفراد، كما أنها تقيد حركة المجتمع المدنى، لأنها تقوم أساسًا على الهيمنة المطلقة للدولة، ومنع ظهور مراكز مستقلة لاتخاذ القرار.

إذا كانت هذه النتيجة التى خلصنا إليها من واقع التحليل التاريخى للخبرة العربية فى مرحلة ما قبل الاستعمار ومرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار صحيحة، فعلينا إذًا – حين الحديث عن الإصلاح السياسى فى الوطن العربى – أن نبدأ أولاً بموضوع المواطنة، من حيث تحديد معناها الحقيقى وبيان تجلياتها الأساسية فى السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ولابد فى هذا المجال من التحليل المتعمق للأسباب التى تعوق تحول الأفراد فى المجتمعات العربية المختلفة إلى مواطنين، لهم كل الحقوق فى ضوء التعريفات السائدة فى العالم للمواطنة فى معناها الصحيح.

ومن هنا لابد لنا أولاً أن ندرس معنى المواطنة تاريخيًا، وأن نتابع تحولاتها فى العصر الحديث، وتجلياتها على وجه الخصوص فى عصر العولمة، التى فتحت الطريق أمام صور مستحدثة منها.

فى ضوء ذلك كله نحتاج إلى أن نبدأ حملة ثقافية كبرى لتثوير الوعى الاجتماعى العربى، من خلال سياسات ثقافية مدروسة شعارها «مواطنون لا رعايا»!

(٤)

الحراك السياسى والتحول الديموقراطى

إذا كنا أكدنا أكثر من مرة صعوبة صياغة تعميمات على الوضع الديموقراطى العربى نظرًا لخصوصية كل نظام سياسى عربى والتاريخ الاجتماعى الفريد لكل بلد، إلا أنه مع ذلك يمكن صياغة حكم عام مفاده أن ما نشهده فى العالم العربى فى السنوات الأخيرة إن كان يعبر عن حراك سياسى ملحوظ، إلا أنه لا يعتبر تحولاً ديموقراطيًا حقيقيًا.

والواقع أن التحول الديموقراطى - فى معناه الحقيقى - معناه الانتقال من نظام سياسى سلطوى إلى نظام سياسى ديموقراطى. ومعنى ذلك - إذا درسنا بعمق الحالات المتعددة للنظم السياسية العربية - أن التحول الديموقراطى لم يتم فى أى بلد عربى حتى الآن!

على أى أساس أقمنا هذا الحكم العام؟

لقد أسسناه بناء على الدراسات التفصيلية للنظم السياسية العشرة التى تعمَّق فى تحليلها تقرير مؤسسة كارنيجى الأمريكية (ما يتعدى المواجهة: الإصلاح السياسى فى العالم العربى) تحرير مارينا أوتاوى وخوليا شقير (الترجمة العربية، بيروت، ٢٠٠٨).

والبلاد العشرة التى دُرست - كما ذكرنا من قبل - هى مصر والأردن وسوريا وفلسطين ولبنان والجزائر والمغرب والسعودية والكويت واليمن.

وإذا كنا عُنينا فى المقال الماضى بدراسة تأثير الطائفية فى لبنان والقبلية فى اليمن على التحول الديموقراطى، فلم يكن ذلك سوى مجرد مثال لتأثير الخصوصية السياسية فى بلدين عربيين، على عملية التغيير السياسى العربى.

ونستطيع فى هذا الحكم العام عن التحول الديموقراطى العربى أن نعتمد على الفصل الختامى الذى حررته خوليا شقير فى كتاب مؤسسة كارنيجى، فقد استطاعت فيه ببراعة ملحوظة استخلاص عدد من النتائج الرئيسة التى تستحق التأمل. ولعل أهم نتيجة هى أن معظم الدول العربية شهدت فى السنوات العشرين الماضية اختيارات إصلاح سياسى وظفتها لكسب الشرعية فى الداخل وعلى الصعيد العالمى، إلا أنه لم تتجاسر أى دولة عربية لتغيير طبيعة النظام السياسى فيها تغييرًا حقيقيًا، ينقلها من إسار السلطوية الخانقة التى تهيمن بالكامل على مقاليد المجتمع إلى آفاق الليبرالية الرحبة التى تمارس فيها بحق التعددية السياسية وتداول السلطة، ويلعب المجتمع المدنى دوره المحورى فى التعبير مع الأحزاب السياسية عن مجمل مطالب المجتمع. ويشهد على ذلك – كما يقرر تقرير كارنيجى – أن الحالات العشر التى تمت دراستها وإن كشفت عن التنوع الكبير فيها، إلا أنها جميعًا مازالت إلى درجة كبيرة نظمًا سلطوية.

على سبيل المثال نجد أن النظام السورى مازال سلطويًا بالكامل، لأنه حال دون ظهور مجموعات معارضة منظمة. وكذلك السعودية مازالت سلطوية، بالرغم من بعض الإصلاحات التى جعلت النظام السياسى فيها أكثر انفتاحًا.

ونجد مناخًا آخر فى لبنان وفلسطين، حيث يتمتع المواطنون بحرية أكبر فى مجال التعبير وتشكيل الأحزاب، إلا أن ضعف المؤسسات وجسامة المشكلات لا تتيح للديموقراطية أن يتعمق مجراها.

ومن ناحية أخرى لاشك أنه فى الدول شبه السلطوية مثل الجزائر ومصر والكويت والأردن والمغرب واليمن، اتسعت ساحة المشاركة الشعبية بشكل ملحوظ فى العقدين الماضيين، إلا أن هذه التغيرات لم تؤدِّ إلى تحول ديموقراطى حقيقى.

ويبقى السؤال الرئيس: لماذا لم يتحول الحراكِ السياسى إلى تحول ديموقراطى حقيقى؟

فى ضوء تقرير مؤسسة «كارنيجى» يمكن حصر الأسباب فى عدد من الظواهر التى قيدت من انطلاق عملية التحول الديموقراطى. ولعل أول هذه الأسباب هو أن عملية الإصلاح السياسى التى تقوم بها النُّخَب السياسية الحاكمة من أعلى كانت محدودة، وهى إن حاولت مواجهة مخاطر التذمر السياسى والسخط الاجتماعى، إلا أنها – خوفًا من المخاطر – لم تتجه هذه الدول إلى تطبيق أى إجراءات من شأنها أن تغير من طبيعة احتكارها للسلطة السياسية، والممانعة فى مشاركة سياسية حقيقية فى مجال صنع القرار.

ولذلك بدلاً من أن تحقق هذه الدول وعود الحداثة السياسية التى تنص على حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والتعددية السياسية والانتخابات الدورية النزيهة على كافة المستويات، وأهم من ذلك تداول السلطة، قنعت بمحاولات متعددة فى مجال تحديث المجتمع فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية بدرجات متفاوتة من النجاح النسبى والإخفاق الكامل، نظرًا لغياب رؤى استراتيجية متكاملة تقود عملية التغيير الاجتماعى.

وفى بعض البلاد العربية التى لم تقنع بأن يكون الحاكم هو رائد الإصلاح السياسى، كما هو الحال فى المغرب التى قدم فيها الملك محمد الخامس نموذجًا للحكام السلطويين المحدثين، فإن بلدًا مثل مصر حاول فيها الحزب الحاكم وهو الحزب الوطنى الديموقراطى، تحقيق هدفين رئيسين هما تشكيل حكومة أكثر كفاءة وإجراء إصلاح اقتصادى ومواجهة البيروقراطية، ومكافحة الفساد، وإقامة شراكة وثيقة بين القطاع العام والخاص، بل إعطاء الأولوية فى مسئولية التنمية للقطاع الخاص.

ومع ذلك يمكن القول أن هذه التغييرات الهامة والتعديلات الدستورية الهامة التى حدثت فيها، لم تؤدِّ حتى الآن إلى تحول ديموقراطى حقيقى.

غير أن سببًا آخر من أسباب التعثر الديموقراطى العربى هو ضعف وتشتت المعارضة السياسية، مما جعلها عاجزة عن الالتحام بالقواعد الشعبية وتعبئتها لتكوين رأى عام قوى يدعو إلى التحول الديموقراطى الحقيقى.

والحقيقة أن الأحزاب السياسية العربية تمارس دورها فى إطار هامش بالغ الضيق، نظرًا لتعدد القيود التى تفرضها الحكومات العربية على حركتها.

غير أنه بعيدًا عن القيود المفروضة على أحزاب المعارضة، فإن فشلها الأكبر يبدو فى العجز عن التجدد المعرفى فيما يتعلق بالتحولات الأساسية للمجتمع العالمى وانعكاساتها على الأوضاع المحلية فى كل بلد عربى، بالإضافة إلى عدم القدرة على صياغة رؤية استراتيجية بديلة للرؤى الرسمية السائدة من شأنها تغيير اتجاهات الرأى العام، وتبصيره بأن هناك سياسات بديلة يمكن أن تكون أكثر فاعلية فى سد الاحتياجات الأساسية للجماهير العريضة وتحقيق التحديث الفعلى للمجتمعات من السياسات الحكومية القاصرة أو الفاشلة.

وإذا كان المشهد السياسى العربى يعبر عن تنامى قُوَى أحزاب المعارضة الإسلامية بحكم تماسكها التنظيمى، والبساطة الخادعة لشعارها وهو «الإسلام هو الحل»، إلا أن معارضة الأحزاب السياسية لهذا التيار الإسلامى لا تقل ضراوة عن عداء النظم السياسية الحاكمة له، على أساس أن هدفه هو تكوين دول دينية وتقويض أسس الدولة العلمانية العربية، مما من شانه أن يقضى على الديموقراطية.

وإذا وجهنا نظرنا إلى البرلمانات العربية لوجدنا أنها – بالرغم من بعض الإصلاحات السياسية – لا ترقى سلطاتها التشريعية إلى تلك الموجودة فى البلاد الديموقراطية، بالإضافة إلى أن الدساتير العربية تمنح السلطة التنفيذية سيطرة مفرطة على السلطة التشريعية.

ومن المتفق عليه أن المجتمع المدنى يعد من بين الفواعل الرئيسة فى أى نظام ديموقراطى، بحكم أنه هو الذى يعبر عن تطلعات الرأى العام إزاء السلطة السياسية. غير أن مؤسسات المجتمع المدنى العربية لا يمكن لها أن تلعب دورًا رئيسًا إلا إذا استطاعت تكريس استقلالها عن النظم السياسية، ووضع برنامج عمل ديموقراطى، والقدرة على بناء تحالفات مع قطاعات أخرى فى المجتمع، مثل الأحزاب السياسية للانتقال من مجرد الحراك السياسى إلى التحول الديموقراطى الحقيقى.

ومما لاشك فيه أن سيطرة النظم السياسية الحاكمة على مجمل الحياة الاقتصادية واحتكارها عملية إصدار القرار فى هذا المجال الحيوى، هى التى تحول لها فى الواقع التقييد الفعلى لخطوات التحول الديموقراطى.

ولا يمكن أن تكتمل صورة المشهد السياسى العربى بغير إشارة - حتى لو كانت موجزة - للتأثير غير المحدد للأطراف الدولية. فقد ذاعت - وخصوصًا فى عهد الرئيس الأمريكى السابق جورج بوش - نظرية تصدير الديموقراطية الغربية إلى البلاد العربية، وكانت أوهامه تتحدث عن خلق ديموقراطية عراقية يمكن احتذاؤها فى العالم العربى. غير أن هذه النظرية - بكل ما تتضمنه من ضغوط صريحة سياسية واقتصادية على النظم السياسية العربية السلطوية - قد فشلت فشلاً ذريعًا.

وأسباب الفشل متعددة، ولعل أهمها عدم الفهم الغربى الكامل لأهمية الخصوصيات السياسية والثقافية فى كل بلد عربى، بالإضافة إلى تخلى الدول الغربية عن الضغط السياسى، خضوعًا لمصالحها السياسية المباشرة مما جعلها لا تواجه السلطوية العربية مواجهة حقيقية.

ويلفت النظر حقًا أن تقرير مؤسسة «كارنيجى» استطاع أن يستخلص - بعد جولة طويلة مع النظم السياسية العربية المتنوعة - ثلاثة دروس أساسية.

الدرس الأول أهمية معرفة خصوصيات وظروف كل دولة عربية على حدة. والدرس الثانى الإقلاع عن نظرية تصدير الديموقراطية، وممارسة الضغوط السياسية الصريحة، والاكتفاء بدور تسهيل الانتقال من السلطوية إلى الليبرالية.

والدرس الثالث والأخير هو أهمية التنسيق بين الضغط الدولى وبين المتطلبات الداخلية.

وهكذا يمكن القول أن رحلتنا مع مشكلات التحول الديموقراطى العربى قد انتهت بناء على الحكم الأساسى الذى صغناه، ومبناه أن هناك فعلاً حراكًا سياسيًا ملحوظًا فى العالم العربى ولكنه لا يُتوقع منه فى الأجل المتوسط أن يصبح تحولاً ديموقراطيًا حقيقيًا!

ما أصعب عملية تصفية احتكار السلطة، والمشاركة الجماهيرية فيها!

(٥)

العولمة والمعرفة

أصبحت العولمة هى الظاهرة البارزة التى تهيمن على المناخ السياسى والاقتصادى والثقافى ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين.

ولو حللنا التراث الفكرى المعاصر لوجدنا أن هناك خلافات شتى تدور بين العلماء والباحثين والمفكرين فى مختلف البلاد حول تعريف العولمة وتحديد طبيعتها، وتقييم آثارها الإيجابية والسلبية ، بل والتنبؤ بمستقبلها.

ولو أردنا أن نسوق فى هذا المجال تعريفًا إجرائيًا للعولمة لقلنا إنها هى «التدفق الحر للسلع والخدمات ورؤوس الأموال والمعلومات والأفكار بغير حدود ولا قيود».

والواقع أنه إذا أردنا أن نقترب من صياغة تعريف شامل للعولمة ، فلابد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها .

العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات، بحيث تصبح متاحة لدى جميع الناس، والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والعملية الثالثة هى زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وكل هذه العمليات قد تؤدى إلى نتائج سلبية لبعض المجتمعات، وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر.

وقد اتجه بعض الباحثين إلى تحديد المواد والنشاطات التى ستنتشر عبر الحدود بفضل العولمة وقسموها إلى فئات ست: بضائع، خدمات، أفراد، أفكار ومعلومات، نقود، مؤسسات، وأشكال من السلوك والتطبيقات.

ويمكن القول أن كل فئة من هذه الفئات تثير مشكلات متعددة. ففيما يتعلق بالبضائع هناك عدم توازن ملحوظ بين القدرة الإنتاجية للدول الصناعية المتقدمة والدول النامية، مما يسمح للأولى أن تغزو الأسواق العالمية ببضائع معتدلة الثمن وعالية الجودة فى نفس الوقت، بالإضافة إلى تنوعها غير المحدود .

أما فيما يتعلق بالخدمات، فمن المؤكد أن الدول المتقدمة لديها فى مجال الخدمات التى قد تشمل مهن المحاماة والمحاسبة مثلاً شركات بالغة القوة قد تؤثر سلبًا على البلاد النامية إذا ما فتحت لها أبواب الممارسة فيها.

وفيما يتعلق بالأفكار والمعلومات، يمكن القول أن عديدًا من بلاد العالم الثالث تعانى فقرًا فكريًا متراكمًا، مما يجعل قدرتها على التنافس الفكرى مع الدول المتقدمة محدودة. وفيما يتعلق بالمعلومات، فدول العالم الثالث نصيبها فى إنتاج المعلومات العالمية جدّ محدود، مما يجعلها عالة فى هذا المجال على الدول المتقدمة ، بما فى ذلك من سلبيات.

وفيما يتعلق بتدفق رؤوس المال فيمكن أن تكون لها آثار مدمرة لبعض اقتصاديات الدول النامية إذا أطلقت من عقالها بغير قيود مناسبة. وقد رأينا فى انهيار الاقتصاديات الآسيوية منذ سنوات نموذجًا لهذه التأثيرات السلبية.

ويثار السؤال هل تقبل العولمة فعلاً حرية انتقال الأفراد ؟ وإذا كان هذا صحيحًا نظريًا فلماذا تضع البلاد الأوروبية عديدًا من العقبات أمام المهاجرين الأجانب وأغلبهم من بلاد عربية وإسلامية بالرغم من شدة حاجة دول الاتحاد الدول الأوروبى لهم؟

أما أشكال السلوك التى يمكن أن تنتقل فقد تمثل - فى نظر البعض- نوعًا من أنواع الغزو الثقافى، فى حين أن المؤسسات ومن أبرزها المؤسسات الديمقراطية قد تثير مقاومة بعض النظم السياسية التى تريد الاحتماء وراء حجة الخصوصية الثقافية لمنع تطبيق مبادئ الديموقراطية وقيم حقوق الإنسان.

أردنا من هذه الملاحظات مجرد الإشارة إلى الإشكاليات والمشكلات التى تثيرها العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، لكى نتحدث عن علاقة العولمة بالمعرفة.

ولعل أبرز تحول شهده المجتمع العالمى فى العقود الأخيرة هو الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى، إلى نموذج حضارى جديد هو مجتمع المعلومات العالمى الذى يتحول ببطء وإن كان بثبات إلى مجتمع المعرفة.

ومجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مر فيها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة، ثم وصلنا أخيرًا إلى تكنولوجيا المعلومات.

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تُستمد أساسًا من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتى يمكن إجمالها فى ثلاث: **أولاها**: أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فاعلية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشترك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها: أن قيمة المعلومات هى استبعاد عدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فاعلية. **وثالثها**: أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يُطلق عليه «أَتْمَتَة» الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة الأنساق المختلفة، وتُعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

ويلخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملامح التالية:

١- المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة، وبنوك المعلومات، والتى ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع.

٢ - الصناعة القائدة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناء الصناعى.

٣ - سيتحول النظام السياسى لكى تسوده «الديمقراطية التشاركية»، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون، والمبنية على الاتفاق، وضبط النوازع الإنسانية، والتأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

٤ - سيتشكل البناء الاجتماعى من مجتمعات محلية متعددة المراكز ومتكاملة بطريقة طوعية.

٥ - ستتغير القيم الإنسانية وتتحول من التركيز على الاستهلاك المادى، إلى إشباع الإنجاز المتعلق بتحقيق الأهداف.

٦ - أعلى درجة متقدمة من مجتمعات المعلومات، ستتمثل فى مرحلة تتسم بإبداع المعرفة من خلال مشاركة جماهيرية فعالة، والهدف النهائى منها هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات العالمى.

وقد يبدو أن هذه الصورة التى رسمناها ليست سوى ضرب من الأحلام، غير أن مجتمع المعلومات العالمى، ليس فى الواقع حلمًا، بقدر ما هو مفهوم واقعى، سيكون هو المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع المعلومات. وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا القول:

أولها أن العولمة GLOBALISM ستصبح هى روح الزمن فى مجتمع المعلومات القادم. ويرجع ذلك إلى الأزمات الكونية المتعلقة بالنقص فى الموارد الطبيعية وتدمير البيئة الطبيعية، والانفجار السكانى، والفجوات العميقة الاقتصادية والثقافية بين الشمال والجنوب.

وثانيًا أن تنمية شبكات المعلومات الكونية، باستخدام الحواسب الآلية المرتبطة ببعضها عالميًا، وكذلك الأقمار الصناعية، ستؤدى إلى تحسين وسائل تبادل المعلومات، وتعمق الفهم، مما من شأنه أن يتجاوز المصالح القومية والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة. وثالثًا أن إنتاج السلع المعلوماتية سيتجاوز إنتاج السلع المادية، بالنظر إلى قيمتها

الاقتصادية الإجمالية، وسيتحول النظام الاقتصادى من نظام تنافسى يقوم على السعى إلى الربح إلى نظام تأليفى ذى طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع.

غير أنه لا ينبغى أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات العالمى عملية هينة. ذلك أنه يقف دونها تحديات عظمى، ينبغى مواجهتها. وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات»، والتى هى الشرط الموضوعى الذى لابد من توافره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات. أولها: حماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى به حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيرًا جسيمًا. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات. ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وبنوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيرًا نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل مجتمع المعلومات الكونى، هو تنمية الذكاء الكونى، وهو يعنى القدرة التكيفية للمواطنين فى مواجهة الظروف الكونية المتغيرة بسرعة. والذكاء يمكن تعريفه - بشكل عام - بأنه القدرة على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى لحل المشكلات. ويبدأ الذكاء بالمستوى الشخصى لدى الأفراد، ثم يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء الجمعى. وداخل الجماعة يفترض أن الذكاء الشخصى للأفراد سيتألف وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة لتغيير البيئة الاجتماعية، وهو ما يطلق عليه الذكاء الاجتماعى. وهو بذاته الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء كونيًا، والذى سيتشكل من خلال الفهم الكونى المتبادل، الموجه لحل المشكلات الكونية، كما ظهر أخيرًا فى الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة الإنسانية، التى تشارك فيها مختلف الدول فى الوقت الراهن. ويصلح موضوع البيئة مثالاً نموذجيًا لإبراز تبلور الوعى

الكونى، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة. ومن المؤكد أننا سنشهد فى وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة، وتشريعات دولية، سيكون من شأنها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة. ومن هنا يحق لنا القول، أنه وعلى عكس ما يبدو حديثًا نظريًا فإننا نشهد فى الوقت الراهن بدايات تشكل الوعى الكونى والذى لم يبرز فقط فى موضوع البيئة، وإنما وربما أهم من ذلك، ظهر فى موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكيماوية وتدميرها، خلاصًا من سيناريو فناء البشرية، والذى كان سائدًا فى عصر توازن الرعب النووى. هذا الوعى الكونى الذى يتعمق كل يوم، ليس فى الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات العالمى.

والواقع أن العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق، والنظام العالمى يتحول تحولات كيفية غير مسبوقة. كيف نفهم الآثار التى ستنجم عن نشوء مجتمع المعلومات العالمى، وكيف نرصد تحول هذا المجتمع لكى يصبح مجتمعًا للمعرفة؟

والواقع أن عملية إنتاج المعرفة ستصبح هى العملية الأساسية فى القرن الحادى والعشرين، ومن هنا أهمية التتبع الدقيق لعملية الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة.

(٦)

السياق التاريخى والسياق الحضارى

فى ختام مقالنا عن «العولمة والمعرفة»، ذكرنا أن عملية إنتاج المعرفة ستصبح هى العملية الأساسية فى القرن الحادى والعشرين، ومن هنا أهمية التتبع الدقيق لعملية الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة.

غير أن الدراسة المنهجية لهذه العملية تفرض علينا أولاً أن نحدد ملامح السياق التاريخى الذى تمر به الإنسانية فى الوقت الراهن.

وأبرز ملامح هذا السياق قاطبة هو الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، والتى تعبر عنها تمامًا العولمة، باعتبارها عملية تاريخية هى نتاج تراكم طويل فى ميادين السياسة والعلاقات الدولية والاجتماع والثقافة والاتصال. وكى نفهم منطق عملية هذا التحول التاريخى الذى ساعدت على إحداثه ثورة الاتصالات الكبرى وفى مقدمتها شبكة الإنترنت، لابد لنا أن نعرف أولاً مفهوم الحداثة ونحدد الأركان الأساسية التى قامت على أساسها، قبل أن ننتقل للتعريف بـ «ما بعد الحداثة» باعتبارها المشروع الحضارى الذى قامت العولمة فى رحابه.

ويمكن القول أن الفكر العربى المعاصر قد تجاوز الخلط السائد بين الحداثة باعتبارها المشروع الحضارى الذى قامت على أساسه النهضة الأوروبية، والتحديث باعتباره عملية تحول مجتمع تقليدى، ليصبح مجتمعًا عصريًا على أساس قيم الحداثة.

ومن أبرز الإبداعات العربية التى ظهرت مؤخرًا فى هذا المجال كتاب الدكتور محمد الشيخ «رهانات الحداثة» الصادر عام ٢٠٠٧ فى بيروت عن دار الهادى، وكذلك كتاب الدكتور محمد سبيلا الذى لعله أهم كاتب عربى حاول تأصيل الموضوع فى كتابه الجامع «مخاضات الحداثة» الصادر عام ٢٠٠٧ عن نفس دار النشر السابقة. ويتميز هذا الكتاب بأنه يتضمن اجتهادات المؤلف الفكرية عبر عدة سنوات متصلة، حاول فيها الاقتراب من الموضوع من زوايا متعددة.

وقد رأينا أن نعتمد على كتاب الدكتور الشيخ فى توضيح الفروق بين الحداثة وما بعد الحداثة، لأنه يتسم بالوضوح الفكرى والترابط المنهجى، بالإضافة إلى أنه التفت إلى التفرقة الهامة التى أشرنا إليها من قبل بين الحداثة كمشروع حضارى فشلنا كعرب فى تطبيق القيم الأساسية التى يقوم عليها، وبين التحديث الذى مارسته مجتمعات عربية شتى بدرجات متفاوتة من النجاح والفشل.

ويحدد الدكتور الشيخ مبادئ الحداثة فى ثلاث، هى العقلانية والفردية والحرية.

ويمكن القول بلا مبالغة أن «العقلانية» هى العمود الأساسى للحداثة. ولعل الشعار الشهير «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الدينى، يشير إلى الثورة الثقافية التى قام بها المفكرون الأوروبيون ضد تراث الكنيسة المحافظ بل والرجعى، الذى تحكم فى مقاليد المجتمعات الأوروبية وجمَّد تطورها ردحًا طويلاً من الزمان.

ولابد أن نشير هنا إلى أن العقلانية ترتبط فى الفكر الأوروبى بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت (١٨٩٦ - ١٩٥٠)، الذى وضع أسس التفكير المنهجى الحديث فى كتابه الشهير «مقال فى المنهج»، الذى ترجم إلى العربية عدة مرات. وبناء على أفكار ديكارت المضيئة صار العقل يحدد كنه الإنسان الحداثى.

ومن المعروف أن بعض كبار علماء الاجتماع المؤسسين وأبرزهم عالم الاجتماع الألمانى «ماكس فيبر» صاغ نظرية متكاملة عن العقلانية، تقديرًا لأهميتها القصوى فى ضبط تفكير البشر وفى الصياغة الحديثة للمجتمعات الإنسانية.

أما المبدأ الثانى للحداثة فهو «الفردية». ولا يمكن فهم هذا المبدأ إلا فى ضوء معرفة التاريخ الاجتماعى للمجتمعات الأوروبية، حيث كان الفرد فى غمار المجتمعات

الإقطاعية ليس له كيان مستقر، بل كان ذرة من الذرات التى يهيمن عليها النظام الإقطاعى، حيث سادت العلاقة بين السيد الإقطاعى والعبيد الذين يعملون فى الأرض بلا حقوق سياسية أو اقتصادية.

استخلاص الفرد من البنية الشمولية الإقطاعية وإعطاؤه الإحساس بذاتيته وحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كان من بين العمليات الأساسية التى بلورتها الرأسمالية الأوروبية فى بداية نشأتها.

ويبقى أهم مبدأ من مبادئ الحداثة على الإطلاق وهو «الحرية». ذلك أن الفرد الذى يستخدم العقل ويحس بذاتيته ويعرف حقوقه السياسية والاقتصادية، لابد له من فضاء واسع من الحرية الفكرية، لكى يمارس التفكير العقلانى، ومن الحرية السياسية لكى يقوم بدوره كمواطن مسئول.

وهكذا يمكن القول أن الحداثة أولت الاهتمام لمبدأ «الفرد» فى مقابل مبدأ «الجماعة»، وأعطت قيمة للذات فى مواجهة الموضوع.

ولعل «ديكارت» فى شعاره الشهير الذى يطلق عليه فلسفيًا «الكوجيتو» والذى يقول: «أنا أفكر إذًا أنا موجود»، خير معبر عن الاعتداد بالذات فى مشروع الحداثة.

وإذا كانت هذه المبادئ هى التى قام عليها مشروع الحداثة، فإنه يمكن القول أن التحول التاريخى الذى شهدته الإنسانية فى العقود الأخيرة، يتمثل فى نقد مبادئ الحداثة، والتبشير بمبادئ جديدة تعبر عن فلسفة ما بعد الحداثة.

ويضيق المقام عن استعراض أبرز الانتقادات التى وجهت لمبادئ الحداثة، غير أن أهمها على الإطلاق أنها شككت فى الوجود ونقدت القيم السابقة عليها والتى كانت تعطى معنى له بناء على مفاهيم دينية مختلفة، وأخلت الساحة بذلك إلى نظرة عدمية للحياة تجعلها غير محددة الاتجاه.

وإذا كانت الحداثة قد نقدت القيم القديمة، فإن نقادها يؤكدون أنها عجزت عن إيجاد قيم جديدة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحداثة أسرفت فى استخدام العقلانية كما تبدَّى فى سوء استخدام العلم، واتجاهه إلى صنع أسلحة الدمار الشامل بناء على عقلانية مزيفة، بالإضافة إلى المغالاة فى الفردية، وهيمنة العقائد الشمولية السياسية على فضاءات الحرية السياسية، لأدركنا أن مشروع الحداثة الذى وجهت له انتقادات عنيفة وصل إلى منتهاه، وفتح هذا الطريق أمام مبادئ ما بعد الحداثة.

وقبل أن تستدرجنا هذه المناقشات الفلسفية إلى آفاق ما بعد الحداثة، علينا أن نعرِّج على الشق الثانى من عنوان مقالنا وهو السياق الحضارى.

وإذا كنا حددنا السياق التاريخى بأنه عصر العولمة، فإن السؤال الذى يثار ما دور العرب فى السياق الحضارى العنيف الذى يدور الآن تحت أعلام العولمة الخفاقة؟

أثار هذا السؤال فيلسوف المعلوماتية الأول فى العالم العربى وهو «الدكتور نبيل على» فى كتابه الجديد «العقل العربى ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول» الذى صدر فى أواخر عام ٢٠٠٩ عن سلسلة عالم المعرفة التى تصدر فى الكويت، وهو جزآن.

وقد وضع المشكلة فى صورة سؤال مختصر يحمل دلالات متعددة وهو «هل يمكن لنا أن نلحق بركب السباق الحضارى، أم سنعجز عن ذلك كما يُشِيع بعض الكتاب الغربيين أمثال توماس فريدمان وأشباهه؟

وهو يجيب عن السؤال - كما يقول - «بلا» قاطعة، باعتبار أن العرب يمتلكون من الموارد البشرية والمادية ما يجعلهم مؤهلين لخوض هذا السباق.

وهو فى سبيل إثبات هذا الحكم يحلل بعمق المكونات الأساسية لمجتمع المعرفة، والذى يقوم على قدرة المجتمع المعين على تعظيم موارده الذهنية، وتوظيف المعرفة التى تؤسس على البحث العلمى المتكامل لحل المشكلات وتحقيق أهداف التنمية المستدامة. غير أن إنتاج المعرفة - كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة - يقتضى تنمية الإبداع على مستوى الأفراد والمؤسسات. ومن ثم وضع سياسة تعليمية وثقافية متكاملة يعد أولوية من أولويات الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، وهذه السياسة من شأنها أن تدفع فى طريق صياغة «عقل جمعى» يتسم بالكفاءة والشمول فى نفس الوقت.

ومن ناحـية أخـرى يقوم مجتمع المعـرفة على أسـاس حـتمية اسـتمرار التطـور التكنولوجـى - كـما يقـرر نبيل عـلى -، وهذا التطور يكشـف عن نفسـه فى إطار ثلاثية تكنولوجيـة، وهـى التكنولوجيـا البيولوجيـة والتكنولوجيـا النانويـة (نسـبة إلى النانو تكنولوجـى) وتكنولوجيا المعلومات. والواقع أن هذا التحليل الهام يدفعنا إلى السـؤال مـا موقف العرب من هذا التطور التكنولوجى؟ إن المشـهد التكنولوجى العربى يتسـم بسـيادة اتجـاه التبعيـة التكنولوجية للغـرب، ولم تبذل جهـود منهجية مـن أجل توطين التكنولوجيـا فى العالم العربى. كما أن القوى الصناعية المتقدمة تحجب أحيانًا عن الدول الناميـة بعـض الأسرار التكنولوجيـة الهامة. غـير أن بعض الـدول وفى مقدمتها الصين استطاعت بسياسات معرفية وعلمية متكاملة، كسر هذا الاحتكار التكنولوجى.

بعبارة موجزة ترتبط العولمة بالمعرفة، وترتبط المعرفة بالقوة. بعبارة أخرى ستصبح المفاضلة بين الدول فى القرن الحادى والعشرين على أساس قدرة الدولة على إنتاج المعرفة الأصيلة التى تزيد من التراكم المعرفى على مستوى العالم.

ويقتضى ذلك كله التفاعل العربى والخلاق مع العولمة لتعظيم إيجابياتها والحد من سلبياتها، فى إطار إعادة صياغة للأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع العربى المعاصر.

(٧)

الإدراكات العربية لعصر المعلومات

لا نبالغ لو قلنا إن موضوع العولمة والمعرفة سيكون موضوع اهتمام العلماء والمفكرين فى العقود القادمة. ويُرد ذلك لسبب بسيط مؤداه أن العولمة بحكم تعريفها، والذى يتمثل فى سرعة تدفق المعلومات والأفكار ورؤوس الأموال والسلع والخدمات من بلد إلى آخر بغير حدود ولا قيود، قد فتحت الفضاء المعلوماتى على مصراعيه أمام تدفق المعلومات وتراكم المعرفة.

وتدفق المعلومات السياسية والاقتصادية والثقافية عبر شبكة الإنترنت، هو أول ملمح من ملامح مجتمع المعلومات العالمى. غير أن المشكلة تتمثل فى أن المعلومات بذاتها بحكم تناثرها ومشكلات ثباتها وصدقها وموضوعيتها، لا تمثل معرفة. لأن المعرفة هى جماع التفكير التحليلى والنقدى القادر على صياغة البِنَى المعرفية المترابطة، وتشبيك المعلومات للوصول إلى استبصارات حقيقية بمشكلات الواقع فى الوقت الحاضر، وإلى استشرافات دقيقة بآفاق المستقبل.

وإذا كان تحويل المعلومات إلى معرفة هو التحدى الأكبر أمام مستخدمى ثورة الاتصالات وشبكة الإنترنت، فإن الخطوة التالية فى التطور تتمثل فى الانتقال من نموذج مجتمع المعلومات إلى نموذج مجتمع المعرفة.

ومجتمع المعرفة - بحسب التعريف - لا يمكن أن يقوم بغير ترسيخ قواعد اقتصاد المعرفة، والذى تتمثل نظريته الأساسية فى تحويل المعرفة بكل أنواعها إلى سلع يمكن تداولها. وهذا المجتمع الجديد لا يمكن له أن ينهض بغير تشجيع الإبداع بكل صوره، وتدعيم البحث العلمى الأصيل والمترابط، وفق استراتيجية بحثية تفيد من شبكة الإنترنت فى مجال التواصل بين العلماء، وتداول نتائج الأبحاث العلمية المحققة فى أسرع وقت، مما يسمح بتسريع وتيرة التراكم المعرفى العالمى.

لقد تحدثنا من قبل عن السياق التاريخى الذى تعيش الإنسانية فى رحابه وعنينا به سيادة عصر العولمة، إلا أننا ربطناه ربطًا وثيقًا بالسباق الحضارى، حيث تحاول الأمم المختلفة الاندفاع فى مضمار التقدم، لاكتساب المعرفة التى على أساسها يمكن تطوير المجتمعات وجعلها أكثر قدرة على إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية.

وقد أثرنا سؤالاً جوهريًا صاغه «الدكتور نبيل على» فى كتابه الذى صدر حديثًا وعنوانه «العقل العربى ومجتمع المعرفة»، وهو هل العرب قادرون على خوض السباق الحضارى؟ وكانت إجابته قاطعة، وهى أننا كعرب قادرون على ذلك لو حشدنا الطاقات الخلاقة التى تزخر بها مجتمعاتنا العربية، وفق استراتيجية متكاملة تقوم على أساس الفهم العميق لتحولات المجتمع العالمى، وأكثر من ذلك معرفة منطق كل تحول من هذه التحولات واتجاهاته المستقبلية.

وفى هذا السياق يمكن القول أن الجماعة العلمية العربية شرعت فى تأصيل المعرفة الخاصة بمجتمع المعلومات، وتقدم الخبراء والمفكرين فى كل تخصصات العلم الاجتماعى لكى يعبروا عن إدراكاتهم العلمية لمختلف جوانب عصر العولمة، وأبرزها التفاعلات العميقة والمتنوعة التى تدور فى الفضاء المعلوماتى لشبكة الإنترنت. ومن أبرز الدراسات العربية فى هذا المجال كتب ومقالات «نبيل على» المتنوعة والتى تتسم بشمول النظرة وبموسوعية الثقافة التى سمحت له بتقديم رؤى متكاملة لمجتمع المعلومات، تربط بين السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

كما أن مركز دراسات الوحدة العربية نشر عدة كتب هامة فى هذا المجال، أبرزها رسالة الدكتوراه للباحث الليبى الدكتور «على محمد رحومة» وعنوانها «الإنترنت

والمنظومة التكنواجتماعية»، وهى دراسة سوسيولوجية متعمقة (راجع الكتاب الصادر عام ٢٠٠٥ فى سلسلة أطاريح الدكتوراه التى ينشرها هذا المركز العريق).

وهناك أيضًا كتاب «العرب وثورة المعلومات» الذى حرر فصوله عدد من ألمع الباحثين العرب الصادر عام ٢٠٠٥ عن المركز، وكذلك مجموعة دراسات مهداة إلى ذكرى الدكتور أسامة أمين الخولى نشرت عام ٢٠٠٢، وشارك فيها مجموعة من أبرز الباحثين وحررها «نادر فرجانى». هذه مجرد أمثلة بارزة على الدراسات العربية التى عُنيت بتناول مختلف جوانب ثورة المعلومات.

والسؤال الذى ينبغى إثارته الآن، هل استوعب الباحثون والمفكرون العرب الإدراكات الغربية المختلفة تجاه ثورة المعلومات، وهل أبدعوا فى هذا المجال نظرياتهم الخاصة أم قنعوا بإعادة إنتاج ما قرءوه فى التراث الفكرى الغربى؟ يمكن القول - بقدر ما من التعميم - أن المفكرين العرب استوعبوا إلى حد كبير إسهام الفكر الغربى بمختلف توجهاته فى مجال ثورة المعلومات، وإن كان فى بعض الأحيان يتمثل ذلك فى إعادة إنتاجه، بدلاً من تحليله بصورة نقدية تمهيدًا لصياغة عربية أصيلة إن صح التعبير.

وقد يكون من بين أمثلة الاستيعاب النقدى البصير للفكر الغربى فى موضوع ثورة المعلومات، مقالة هامة للمفكر المصرى العربى الراحل د. أسامة الخولى، ألقى محتواها كمحاضرة فى منتدى البحرين الفكرى فى ٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠، ونشرت من بعد فى كتاب «العرب وثورة المعلومات» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥.

وتُرد أهمية هذه المقالة التى نشرت بعنوان «تكنولوجيا المعلومات بين التهوين والتهويل» إلى أنه حاول فيها مؤلفها أن يصنف مختلف الإدراكات الغربية لثورة المعلومات فى ثلاثة نماذج أساسية.

النموذج الأول يعبر عنه مشروع الألفية Millennium Project الذى نشر ملفًا خاصًا عام ١٩٩٩ عن الفضاء السيبيرى (المعلوماتى)، والذى يؤكد فيه أن هذا الفضاء أصبح وسطًا جديدًا مهمًا للحضارة الإنسانية، وهو يتطور لكى يصبح العقل العالمى والجهاز العصبى للبشرية.

ويعتبر تقرير هذا المشروع أن شبكة الإنترنت «تعدنا بإتاحة فرص متساوية للغنى والفقر، وهى واحدة من أقوى آليات التغيير فى العالم، كما أن أساليب الاتصال التفاعلى تحفز التعاون، بعكس سبل التواصل القديمة الوحيدة الاتجاه، من المرسل على المتلقى، والتى تنحو نحو تكريس الصراع والمواجهة. إن الإنترنت توزع الآن ثروة المعلومات بطريقة أكثر ديموقراطية من النظم السابقة».

والدكتور الخولى يقدم لنا هذا النموذج باعتباره يعبر عن اتجاه التهويل فى تقييم الدور الذى ستلعبه شبكة الإنترنت فى الحياة الإنسانية.

ومن ثَمَّ، فيمكن القول أنه اتجاه يقدم رؤية تفاؤلية عن دور الإنترنت.

أما النموذج الثانى الذى يصدر عن رؤية تشاؤمية، فيعبر عنه «فرانسيس فوكوياما» المفكر الأمريكى صاحب كتاب «نهاية التاريخ» الذى راج فى كل أنحاء العالم. وهو رؤية مضادة تمامًا للنموذج الأول فهو فى كتابه «الاضطراب العظيم» يرصد الانهيار العظيم فى الدول المتقدمة؛ وخصوصًا فى مجال انهيار العلاقات والروابط الاجتماعية نتيجة ثورة المعلومات. وهو يرى أنه لابد من صياغة جديدة للنظام الاجتماعى، لأن «الطبقة البشرية لن تقبل أن تعيش فى ظل قيم وممارسات عصر ما بعد الصناعة». وذلك لأن «حرية الاختيار التى أتى بها انفجار المعلومات قد عرضت الهياكل السياسية والاجتماعية لضغوط لا عهد له بها. وهكذا ازدادت معدلات الجريمة، وتراجعت معدلات الزواج والإنجاب، وانهارت العلاقات الأسرية، وأصبحت مدن كثيرة تعيش فى ترف مادى غير آمنة».

بعبارة أخرى نشأت هوة تزداد عمقًا بين الأفراد بعضهم ببعض وبينهم وبين الحكومات ويرجع ذلك إلى ثورة المعلومات.

ونصل للنموذج الثالث والخيِّر والذى يطرح بدقة مجموعة تساؤلات هامة تعكس غياب اليقين بالفوائد المطلقة لثورة المعلومات التى اتجه لها النموذج الأول، وعدم الثقة فى الرؤية التشاؤمية التى يعكسها النموذج الثانى.

ومن بين هذه التساؤلات الهامة هل ستدعم شبكة الإنترنت الاستقلال الذاتى للفرد إزاء المجتمع أم ستحدُّ من خصوصيته؟

وهل ستقوى استقلاله الاقتصادى أم ستزيد من سلطة الشركات الكبرى عليه؟

وهل سيقدر لشبكات الإنترنت التى أصبحت الآن ميدانًا للمضاربات والمخاطر البقاء أم أنها معرضة لكى تختفى من الوجود؟

وهل من الأنسب ألا نصدر الآن أحكامًا قاطعة – كما يقول د. الخولى – وأن ننتظر حتى يكتمل التحام تكنولوجيات الإنترنت والتليفزيون والمذياع والهاتف وتحقق معايير السوق للبقاء؟

ولو تأملنا محاولة الدكتور أسامة الخولى لتصنيف الإدراكات الأساسية فى الفكر الغربى لثورة المعلومات، والتى تتراوح بين التفاؤل والتشاؤم والمساءلة، لأدركنا أنها تتماثل تمامًا مع الإدراكات العالمية إزاء ظاهرة العولمة ذاتها والتى هى أشمل بالقطع من شبكة الإنترنت.

وقد سبق لنا – فى دراساتنا المتعددة عن العولمة – أن رصدنا نفس الاتجاهات الثلاثة المتشائمة، والتى لا ترى فى العولمة سوى المرحلة الأعلى فى تاريخ الإمبريالية الغربية، والمتفائلة التى تزعم أن العولمة تمثل المفتاح السحرى للتقدم الإنسانى المُطَّرد، والمتسائلة التى لا تندفع نحو الإجابات، وإنما تطرح الأسئلة الهامة أولاً عن طبيعة الظاهرة واتجاهاتها المستقبلية.

والواقع أن الإدراكات العربية للعولمة لا تختلف إطلاقًا عن الإدراكات الغربية.

وأيًا ما كان الأمر فيمكن القول أن عصر إعادة إنتاج الفكر الغربى فى الموضوع قد انتهى، وأننا – بناء على نماذج محددة – بدأنا الدخول فى عصر الإبداع العربى فى مجال دراسة وتحليل مختلف جوانب ثورة المعلومات.

(٨)

التكوين الثقافى فى عصر المعلومات

هناك إجماع بين المفكرين والعلماء الاجتماعيين على أن عصر المعلومات يفترض مراجعة كاملة للسياسات التعليمية والسياسات الثقافية التى كانت سائدة قبل الثورة الاتصالية الكبرى.

كانت برامج التعليم تقوم على أساس التلقين الكامل أو التلقين النسبى، بحيث كان الدارس يقوم بدور المتلقى السلبى الذى يأخذ العلم عن المدرس أو الأستاذ غالبًا بدون مناقشة، وفى إطار أبوى - خصوصًا فى المجتمعات التقليدية - بحيث يصبح كلام المدرس أو الأستاذ وكأنه كلام مقدس لا يأتيه الباطل! كانت علاقة الأستاذ بالطالب أشبه بعلاقة الحاكم بالمحكوم فى المجتمعات غير الديموقراطية، حيث الحاكم يأمر، والمحكوم يطيع بلا مناقشة أو حوار.

وكان هذا هو وضع التعليم أيضًا فى أغلب المجتمعات الأوروبية ماعدا نظام التعليم الأمريكى، الذى بحكم فلسفته كان يتيح الفرصة للنقاش والحوار. والدليل على غلبة هذه الفلسفة التعليمية العقيمة التى تقوم على التلقين هو ثورة الطلبة الفرنسيين عام ١٩٦٨، التى وجهت ضرباتها أساسًا ضد نظام التعليم الفرنسى التقليدى، الذى كان الأستاذ الجامعى يقف فى قمته فى موضع الحكيم الذى يصب الحكمة فى أدمغه الطلبة بلا فرصة أمامهم للمساءلة أو المناقشة أو الحوار أو النقد!

ووصل الشطط فى بعض شعارات هذه الثورة التاريخية إلى المطالبة بحق الطلبة فى الاشتراك فى وضع المقررات الجامعية، حتى لا يفرض عليهم الأساتذة موضوعات تقليدية عقيمة، ويستبعدوا الموضوعات الراديكالية التى تعبر عن الفكر النقدى من كافة الاتجاهات، الذى يهدف إلى تغيير بنية المجتمعات الرأسمالية.

كما أن ثورة الطلبة اعترضت على محاولات النظام الرأسمالى الفرنسى ربط التعليم بالسوق، وإلغاء الأقسام الجامعية فى العلوم الاجتماعية والإنسانية والتى تدرب الطالب على التفكير المنهجى، واستحداث مقررات خاصة بإدارة الأعمال والكمبيوتر وغيرها مما يتطلبه السوق.

غير أن عصر المعلومات الذى فتح أبوابًا جديدة أمام العقل الإنسانى أصبح يتبنى قيماً جديدة من شأنها أن تحدث ثورة فى مجال التعليم. وأبرز هذه القيم هى أهمية التفاعلية. بعبارة أخرى التعليم ينبغى أن يقوم لا على التلقين لتدريب الذاكرة، وإنما على الفكر التحليلى والرؤية النقدية، فى إطار من التفاعل بين المُرسِل وهو هنا الأستاذ، والمُستقبِل أى الطالب. وأصبحت هذه قيمة عامة تطبق فى التفاعل الإنسانى مع شبكة الإنترنت، بحيث غالبًا ما تجد فى نهاية المقال أو الخبر عبارة تقول للمشاهد علق على هذا المقال.

ويستطيع المتعامل مع الإنترنت بعد ذلك أن يقرأ النص الأصلى، بالإضافة إلى التعليقات المتعددة التى أبديت عليه، ومن ثَم يمكن له أن يشترك فى الحوار الفكرى الدائر ويسهم فيه.

ومما لاشك فيه أن التعليم فى القرن الحادى والعشرين والذى سيغلب عليه – نتيجة اعتبارات شتى – أن يكون تعليماً عن بعد، سيطبق هذه القيم، ومن ثم ستصاغ العقول صياغة جديدة، بحيث تكون قادرة على إنتاج الفكر الابتكارى، والإبداع فى كافة المجالات.

وإذا كانت نظم التعليم القديمة قد فات أوانها بعد أن دخلنا فى مجال التعليم الحديث الذى يستفيد من إنجازات ثورة المعلومات، فلا شك أن عملية التكوين الثقافى سيلحقها التغير أيضًا.

والتكوين الثقافى كان يتم فى كل المجتمعات المعاصرة عن طريق القراءة المستوعبة فى المقام الأول، التى تتجاوز بكثير المقررات الدراسية، سواء فى المرحلة الثانوية أو المرحلة الجامعية.

ولو حللت خبرتى الشخصية فى هذا المجال باعتبارى مثقفًا مصريًا عربيًا تشكّل عقله فى أواخر الأربعينيات وعقد الخمسينيات، لقلت إن التكوين الذاتى الذى يعتمد على القراءة فى مجالات متعددة، كان هو الأساس الذى اعتمدنا عليه فى تنمية شخصياتنا الثقافية.

ولو حللنا تجارب هذا الجيل الذى أنتمى إليه والأجيال التالية، لوجدنا شبهًا شديدًا فى الخبرات المشتركة. وأغلبنا كمثقفين قرأنا فى مكتبات عامة كانت منتشرة فى بلد كمصر فى كافة أحياء المدن وفى مراكز العواصم فى الريف.

وكانت مكتبات معدة إعدادًا جيدًا فى الواقع، لأنها كانت تضم أهم إبداعات الفكر المصرى والفكر العربى الحديث.

وباعتبارى نشأت وتعلمت فى مدينة الإسكندرية، سواء فى المدارس الثانوية أو فى كلية الحقوق بالجامعة، فقد تكونت ثقافيًا من خلال اطلاعات منظمة فى مكتبة «البلدية» بحى محرم بك بالإسكندرية.

قرأت كل مؤلفات طه حسين وعباس العقاد وأحمد أمين وسلامة موسى، وطالعت كتابات جبران خليل جبران ومحمد كرد على، وغيرهم من الكتاب العرب، بالإضافة إلى اطلاعات شتى على روائع الأدب الإنجليزى فى الشعر والرواية، بالإضافة إلى المقالات الفلسفية والكتب الفكرية.

ربما كان هذا العصر يشجع الشباب على القراءة الموسوعية، بالإضافة إلى الجرائد والمجلات الثقافية الشهيرة «كالرسالة» و«الثقافة»، والتى كانت أدوات تواصل عربية رفيعة المستوى، حيث كانت تُقرأ فى كل أنحاء العالم العربى.

تغير العصر، بعد بروز ثورة المعلومات، ولم يعد التكوين الثقافى لجيل الشباب العرب يعتمد كما فعلت أجيالنا على القراءة المستوعبة، وإنما أصبحت شبكة الإنترنت بفيض المعلومات التى تتدفق منها هى المصدر الأساسى، بالإضافة إلى كل أنواع المعارف المعروفة على هذه الشبكة العجيبة!

ويثور السؤال هل يمكن أن تُغْنى شبكة الإنترنت بكل ما تفيض به من معلومات، وما تزخر به من معارف عن القراءة التقليدية؟

وهل حقًا ستحل الصحافة الإلكترونية محل الصحافة المقروءة التقليدية؟ وهل سيختفى الكتاب التقليدى ويحل محله الكتاب الإلكترونى؟

كلها أسئلة بالغة الأهمية يثيرها عصر المعلومات بكل ما أفرزه من أدوات اتصال مستحدثة، لم يسبق للعقل الإنسانى مجرد تصورها!

ومن ملاحظاتى الميدانية باعتبارى باحثًا أكاديميًا أشارك بإلقاء المحاضرات فى الجامعات أحيانًا وأسهم فى مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه أحيانًا أخرى، وأتفاعل تفاعلاً عميقًا مع أجيال الشباب، أستطيع أن أقرر أنه انتهى عصر التكوين الثقافى التقليدى للأسف، والذى كان يقوم أساسًا على القراءة المستوعبة فى مجالات متعددة، بحيث يمكن للمثقف الشاب أن يتحلى بثقافة موسوعية تسمح له بالتفكير النقدى الخلاق.

لم تعد أجيال الشباب تقرأ كما كان جيلنا يقرأ، ولكنهم - على سبيل القطع - أبرع منا جميعًا فى التعامل مع الإنترنت، ويجيدون استخراج المعلومات منها. ولكن المشكلة الحقيقية هى أن المعلومات لا تكون بذاتها معرفة! لأن تشكل المعرفة يقتضى خبرة نظرية راسخة وعقلاً نقديًا لا يمكن تكوينه، إلا عبر القراءة المتعمقة المتأملة بالطريقة التقليدية، التى يعزف عنها الشباب!

جيل الشباب لا صبر له على القراءة التقليدية، وهم - كما ذكر طه حسين ذات مرة ربما فى استبصار عميق بالمستقبل - يخطفون المعرفة خطفًا! وكان يقصد بذلك هؤلاء الذين يقرءُون بدون أن يتمثلوا ما يقرءُونه أو يستوعبونه بالقدر الكافى!

تُرى، ماذا كان يمكن أن يقوله طه حسين لو تفاعل مع أجيال شباب الإنترنت وأدرك أنهم لم يقرءُوا التراث الفكرى المصرى أو العربى الحديث، ولا يعرفون شيئًا كثيرًا عن تراثهم العربى القديم؟

ولا يعنى ذلك أن أجيال الشباب التى لا تُعنَى بالقراءة التقليدية يفتقرون إلى أى مزايا إيجابية تميزهم حتى عن أجيالنا، على العكس هم يفوقون الأجيال العربية الراهنة،

لأنهم ابتدعوا صيغة «المدونات» الأدبية والسياسية كأسلوب جديد للتفاعل السياسى والاجتماعى، متجاوزين بذلك القيود التى تضعها الحكومات العربية على حرية التفكير وحرية التعبير.

وأصبحت المدونات السياسية الآن من أدوات التحول الديموقراطى فى العالم العربى.

واستحدثت أجيال الشباب «الفيس بوك» وغيرها من أدوات الاتصال الاجتماعية والجماهيرية.

ومعنى ذلك أن أجيال الشباب الراهنة إذا كانت قد قصرت فى عملية التكوين الذاتى التقليدية التى كانت تعتمد على القراءة المنهجية والموسوعية، فإنهم يحاولون بطريقتهم أن يثقفوا أنفسهم فى عصر المعلومات عن طريق التفاعل مع شبكة الإنترنت.

ولكن تبدو المشكلة الحقيقية هى أن المعلومات - كما ذكرنا من قبل - لا تمثل معرفة فى حد ذاتها، لأن المعرفة هى نتاج المنهج التحليلى والعقل التقليدى.

(٩)

تكوين العقل النقدى العربى

اهتممنا منذ سنوات بمشكلة تكوين العقل النقدى العربى، إيمانًا منا بأن هذا التكوين يعد إحدى المهام الرئيسة لأى ثقافة معاصرة.

وقد سبقتنا الثقافة الأوروبية فى تشكيل هذا العقل منذ رفعت شعارات الحداثة، وأهمها أن العقل هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الدينى، كما كان شائعًا فى العصور الوسطى بتأثير الجمود العقائدى الذى مارسته الكنيسة، والذى أدى إلى تعطيل العقل الأوروبى ردحًا طويلاً من الزمان.

ومنذ أن أعلنت الثقافة الأوروبية ثورتها المعرفية ضد قيود التفكير، وأرست مبادئ الشك الفلسفى الذى من تقاليده مساءلة كل الأفكار المسبقة وحتى المعتقدات الميتافيزيقية، تم إرساء قواعد التفكير النقدى.

ويمكن القول بدون أدنى مبالغة أن ممارسة التفكير النقدى الأوروبى فى مسائل السياسة وموضوعات الاقتصاد ومشكلات المجتمع والثقافة من قِبَل الفلاسفة والمفكرين والسياسيين، هو الذى دفع بالمجتمعات الأوروبية إلى آفاق التقدم.

ولا يعنى ذلك أن التفكير النقدى بمفرده قادر على تطوير المجتمعات، فلابد أن يصاحبه - كما حدث فعلاً - نهضة صناعية وتكنولوجية وعلمية.

وهكذا حين انتقلت أوروبا من نمط الإنتاج الزراعى إلى نموذج المجتمع الصناعى بكل ما يتضمنه ذلك من تطور تكنولوجى ونهضة علمية، انفتحت أمامها أبواب التقدم المجتمعى، وأصبح المجتمع الأوروبى ينضح بالحيوية بعد أن كان مجتمعًا سكونيًا جامدًا. وإن كنا سجلنا رأينا منذ التسعينيات عن أهمية «تكوين العقل النقدى فى مجتمع متغير» وذلك عقب نهاية الحرب الباردة ونشوء عالم جديد، فإننا اليوم نؤكد عليه مرة أخرى، ولكن فى سياق ثورة المعلومات التى أدت إلى تدفقها فى كل المجالات المعرفية، مما يستدعى فى المقام الأول عقلاً نقديًا يستطيع تصنيف هذا الفيض من المعلومات، والتفرقة بين المعلومات الصحيحة والمعلومات الخاطئة، والمعلومات المتحيزة والمعلومات الموضوعية.

ولكن أهم من ذلك كله أن العقل النقدى هو الوسيلة الوحيدة لتحويل المعلومات إلى معرفة، لأن المعلومات بذاتها لا تشكل معرفة. ومن هنا أصبح يقع على عاتق المجتمعات العربية المعاصرة مسئولية تشكيل العقل النقدى، وهذا التوجه ينبغى أن ينعكس على السياسة الثقافية بشكل عام، مع تركيز على التغيير الجوهرى لنظام التعليم الذى يقوم على التلقين وليس على التحليل، وترشيد النظام الإعلامى ليصبح أداة للتفكير الخلاق. ويستدعى ذلك فى المقام الأول تغيير نمط التنشئة الاجتماعية لكى يقوم على أساس تنمية الإبداع وتشجيع الحوار الخلاق.

ولو تأملنا المشهد المعرفى العربى الراهن لاكتشفنا أننا لم نستطع كعرب أن نجتاز عتبات الحداثة الفكرية كما فعلت أوروبا وأعلنت أن العقل هو معيار الحكم على الأشياء. وإخفاقنا فى تحقيق الحداثة على النمط الأوروبى وتركيزنا على تجارب التحديث العشوائية التى نجحت أحيانًا وفشلت أحيانًا أخرى، هو الذى أدى إلى هيمنة النص الدينى على جنبات المجتمع، وشيوع التأويلات الجامدة له والتى وصلت إلى درجة الانحراف فى بعض الأحيان، مما أدى إلى تكوين الفكر الدينى المتزمت، الذى عوق الحركة السياسية والاجتماعية، وشيوع الفكر المتطرف الذى أدى فى نهاية المطاف إلى الإرهاب.

والواقع أننا لو ألقينا نظرة شاملة على مسيرة التنمية العربية منذ الخمسينيات حتى اليوم، لاكتشفنا أنه تم التركيز على الأبعاد الاقتصادية والتى عُنيت بالنهوض بالمجتمعات العربية، على حساب التطور السياسى والتقدم المعرفى.

لقد سبق لنا أن وصفنا الثقافة العربية بأنها ثقافة تحت الحصار! وذلك لأنه لا يمكن لمجتمع ما مهما بلغت إنجازاته الاقتصادية أن يتقدم فى ظل سيادة الشمولية والسلطوية، التى من شأنها أن تمنع إطلاق المبادرات الخلاقة للأفراد والجماعات والتنظيمات السياسية والمؤسسات الاجتماعية. والمشكلة تبدو خطورتها فى السياق التاريخى الذى نعيش فى ظله حيث تنتقل البلاد المتقدمة من نموذج مجتمع المعلومات إلى نموذج مجتمع المعرفة بالمعنى الشامل للكلمة، مما يستدعى فتح باب الإبداع واسعًا وعريضًا ورفع القيود أمام حرية التفكير وحرية التعبير.

وإذا كانت المجتمعات العربية المعاصرة قد نجحت فى أن تلحق بالتطور العالمى فى مجال إرساء قواعد مجتمع المعلومات العالمى وفى قلبه شبكة الإنترنت، إلا أنه تم تجاهل أن مجتمع المعلومات ليس مرادفاً لتكنولوجيا المعلومات!

بعبارة أخرى لا تتعلق المسألة بعدد أجهزة الكمبيوتر فى بلد معين ولا بالزيادة المطردة فى عدد مستخدمى الإنترنت وهى حقًا ظاهرة إيجابية، ولكن أخطر من ذلك تجاهل أن مجتمع المعلومات العالمى هو نموذج حضارى متكامل يتجاوز بقيمه تكنولوجيا المعلومات. فهو يقوم أولاً على الديموقراطية، وثانيًا على الشفافية، وثالثًا على حرية تداول المعلومات.

ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن تواجد مجتمع معلومات حقيقى فى العالم العربى إذا لم تتحقق الديموقراطية، ولم تتوافر الشفافية، ولم تقنن حرية تداول المعلومات، بحيث يصبح من حق كل مواطن الحصول على المعلومة مجانًا وفى أى وقت.

ولا يمكن للمجتمع العربى المعاصر الانتقال من مرحلة مجتمع المعلومات العالمى إلى مرحلة أرقى هى مجتمع المعرفة، وهو التطور الحادث اليوم فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، بغير القضاء النهائى على آفة الأمية. وإذا صدقت التقديرات التى تذهب إلى أن معدل الأمية فى العالم العربى لا يقل عن ٤٠٪، فمعنى ذلك أننا أمام كارثة ثقافية قبل أن نكون أمام عقبة معرفية!

وذلك لأن الأمية تعنى أساسًا الانخفاض الشديد فى الوعى الاجتماعى العام، مما يؤثر سلبًا على اتجاهات الجماهير العريضة وقيَمها، وحتى على سلوكها الاجتماعى.

ولذلك ليس غريبًا فى الواقع أن تسود اتجاهات الفكر الخرافى، وأن يصبح الفكر الدينى المتزمت هو المسيطر على عقول الناس!

وإذا كانت الثقافة العربية واقعة تحت الحصار كما أشرنا، فإن من بين مشكلاتها المزمنة شيوع عقلية التحريم فيها. وذلك لأن الثقافة العربية المعاصرة المحاصَرة بالنظم السياسية الشمولية والسلطوية تضع قيودًا متعددة على حرية التفكير.

ولو تأملنا تاريخ التقدم فى مختلف الحضارات لأدركنا أنه كان محصلة لممارسة حرية التفكير بغير قيود ولا حدود.

ولننظر لتاريخ التقدم الغربى، وسنجد أن أوروبا لم تستطع أن تخرج من عباءة القرون الوسطى بكل تخلفها وأثقالها، إلا بعد أن حطمت المؤسسات التى كانت تحجر على الفكر وتضع قيودًا لا حدود لها على العقل الإنسانى، بل وتمارس البطش الشديد والقمع بمختلف صوره على كل مفكر أو مثقف أو باحث، جرأ على تحدى المسلّمات العلمية أو الفكرية أو السياسية أو الدينية السائدة.

لقد سمحت حرية التفكير للعقل الأوروبى أن يستطلع آفاق ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد من خلال بلورة علوم كاملة تدرسها، ودفعت به أيضًا إلى تنمية المنهج العلمى المنضبط لدراسة الظواهر الطبيعية بمختلف تجلياتها. وفى هذا المجال لم يتردد العقل الأوروبى إطلاقًا فى أن يبنى على القواعد الراسخة التى وضعها العلماء المسلمون فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية فى الطبيعة والكيمياء والفلك والطب. ولم يزعم بعض الأوروبيين أن الفكر العلمى الإسلامى فكر وافد لا ينبغى الاستعانة به، ولم ترتفع أصوات غبية ترفع شعارات الغزو الثقافى، أو تندد بالتبعية الحضارية، كما يحدث اليوم فى بلادنا فى مواجهة الفكر العلمى والإنسانى المتقدم.

ولذلك – نتيجة للتزمت الدينى والجمود الفكرى – تشيع دعاوى «الحسبة» التى يرفعها أنصار الفكر المحافظ ضد الأدباء والمفكرين، وهى علامة بارزة على التخلف الثقافى العربى.

وأيًا ما كان الأمر، فيمكن القول أن من أبرز الكتب العربية التى نشرت مؤخرًا أو ناقشت باستفاضة موضوعات المعلومات والمعرفة والتفكير النقدى، كتاب الدكتور

نبيل على الذى سبق أن أشرنا إليه وعنوانه «العقل العربى ومجتمع المعرفة» (الكويت، عالم المعرفة، ديسمبر ٢٠٠٩).

وهو بعد استعراض عميق لتعريفات التفكير النقدى ومعاييره وحضارته من المنظور العربى، يؤكد فى مجموعة نقاط مركزة على أهمية أن نأخذ التفكير النقدى مأخذ الجد وذلك لعدة أسباب رئيسة.

من أهمها تعليميًا أن التفكير النقدى هو الحل البديل والأصيل لتخليص التعليم العربى من «حتمية التعليم بالتلقين وسلبية التلقين».

ومن الناحية الإعلامية تبدو أهمية التفكير النقدى فى كونه أكثر الوسائل فاعلية لمواجهة حملات الخداع والتضليل، ورفع الوعى الإعلامى للجماهير.

أما من الناحية الثقافية فهو ضرورة من ضرورات التنمية كما أشرنا؛ بالإضافة - كما يقول نبيل على - إلى كونه سلاحًا ماضيًا للتصدى للحملة الضارية التى يشنها الغرب على الثقافة العربية والحضارة الإسلامية.

وتبقى وظيفته الأساسية والتى أشرنا إليها مرارًا وهى قدرته الفعالة على تحويل المعلومات إلى معرفة، لأنه الذى يستطيع وحده بلورة المعانى الكامنة، واستخلاص الدلالات المتضمنة فى فيضان المعلومات الزاخر.

بعبارة موجزة بغير عقل نقدى لا يمكن تحقيق النهضة العربية !

(١٠)

هل هناك أزمة ثقافية عربية

مما لا شك فيه أن غياب العقل النقدى العربى الذى اهتممنا بموضوع تكوينه وأُسُسه، يعد أحد مظاهر الأزمة الثقافية العربية، لأن غياب هذا العقل أدى إلى سلبيات متعددة سواء فى الممارسة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

وقد يكون من العلامات الإيجابية أن النخبة الفكرية والسياسية أدركت خطورة هذه الأزمة، وضرورة مواجهتها بسياسات ثقافية متكاملة.

وأريد بهذا الصدد أن أقدم إطارًا نظريًا لدراسة الظواهر الثقافية بشكل عام، من شأنه أن يبرز الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر عليها، بالإيجاب أو بالسلب.

والواقع أن هناك منهجيات متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافى، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة «بالأزمة الثقافية»، لأنها هى التى تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية. وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألمانى «هانز بيتر درايتزل» فى دراسة له بعنوان «فى معنى الثقافة» نشرت عام ١٩٧٧، فى كتاب جماعى حرره «نورمان بيرنبوم» بعنوان «اجتياز الأزمة».

فى الإطار النظرى المقترح مبدأ نظرى هام، ينطلق منه أى باحث نقدى فى علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة فى المجتمع

Power Structure، ومن ناحية أخرى يحدد الإطار الوظائف المحددة للثقافة فى أى مجتمع، والتى تهدف أساسًا للحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وفى هذا الصدد هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها:

– الوظيفة الأولى تتمثل فى أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضاءه بتبريرات لشرعية نمط الإنتاج السائدة ونمط التوزيع.

– الوظيفة الثانية للثقافة، أنها تمد الفرد – من خلال إجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة – ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للإنتاج.

– الوظيفة الثالثة للثقافة، أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

والفكرة الرئيسة التى ننطلق منها فى بحثنا هى أن المجتمع العربى قد وصل إلى نقطة، ثبت منها أن النسق الثقافى عاجز عن القيام بهذه الوظائف، ومن هنا تأكيدنا بأننا نواجه فى الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.

تحليل الأزمة إذًا هو المدخل الذى يقترحه «درايتزل» للتحليل الثقافى، ولذلك نراه يتعمق فى مختلف جوانب الأزمة، فيتحدث عن ثلاث أزمات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية. غير أن بعض علماء التحليل الثقافى يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط، فيه قصور نظرى واضح، لأنه لا يستوفى شروط النظرية النقدية.

فالنظرية النقدية – عند «بريان فاى» – فى كتابه الهام «العلم الاجتماعى النقدى»، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعى بطريقة تصبح هى ذاتها الفاعل الذى يؤدى إلى تغييره. ومن ثَمَّ أى نظرية نقدية – لكى تستحق هذا الوصف – لابد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسة والفرعية، والتى لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقى لمستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعى من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو «التحرر» emancipation، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، أول حلقاتها هى "التنوير" من خلال القضاء على "الوعى

الزائف"، وثانى حلقاتها هى تدعيم قوى الجماهير. وفى ضوء هذه المسلّمات جميعًا يضع «بريان فاى» التخطيط التالى للنموذج الكامل للنظرية النقدية، والذى يتضمن أربع نظريات رئيسة:

١ - نظرية عن الوعى الزائف: تذهب هذه النظرية إلى أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هى زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع فى الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخليًا)، أو للسببين معًا. وهذا التحليل يُشار إليه أحيانًا «بالنقد الإيديولوجى».

- تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة، وكيفية استمرارها.

- معارضة هذه الأفهام، بفهم مغاير للذات، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

٢ - نظرية عن الأزمة، تحديد ماهية الأزمة الاجتماعية، وتثبت كيف أن مجتمعًا ما واقع فى مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك أفهام الناس السائدة، وتقدم عرضًا تاريخيًا لنمو هذه الأزمة فى ضوء سيادة الوعى الزائف، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

٣ - نظرية عن التعليم، تقدم عرضًا للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية. وتبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة.

٤ - نظرية عن فعل التغيير، تعزل هذه الجوانب من المجتمع، التى ينبغى تغييرها، إذا ما أُريد حل الأزمة الاجتماعية، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة، وتقدم خطة للفعل، يحدد فيها من هم «الفاعلون» الذين سيتحملون مسئولية التغيير الاجتماعى المأمول، وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها.

وفى تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه «بريان فاى» يتسم بالشمول، والترابط العضوى بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم

الاجتماعى، والذى ينبغى أن يكون ناقدًا اجتماعيًا حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركز فى نفس الوقت على دور المثقف باعتباره «مثقفًا عضويًا»، إذا استخدمنا مصطلح «جرامشى» المعروف، فى تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لابد له أن يكون قادرًا على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد، فهذه الدعوة فى حد ذاتها، لا قيمة لها، إن لم تحدد من هم «الفاعلون الاجتماعيون» الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعى، لصالح الجماهير العريضة.

ولو تأملنا النظريات المتعددة التى حددها «بريان فاى» لمواجهة الأزمة الثقافية للمجتمع، لوجدنا أنه تقف فى صدارتها نظرية عن الوعى الزائف.

وتُرد أهمية هذا الموضوع إلى أنه من المسلمات أن أجهزة الدولة الإيديولوجية، ونعنى مؤسسات التعليم والإعلام تؤدى دورًا هامًا فى نشر الوعى الزائف لدى الجماهير بشرعية النظام السياسى القائم أيًا كانت طبيعته، والزعم بأنه يعمل لصالح الجماهير العريضة.

والمهمة التى ينبغى أن يتصدى لها المثقفون النقديون فى المجتمع هو تبديد هذا الوعى الزائف وتنوير الناس وإمدادهم بالوعى الحقيقى الذى يشرح لهم بناء القوة فى المجتمع، وكيفية العمل لتغييره باتباع الوسائل السلمية، وعبر نضال لابد أن يطول بحكم تشبث مراكز القوى بأوضاعها.

غير أن ذلك يقتضى فى المقام الأول إبراز ضروب عدم الرضاء الاجتماعى، وردها إلى أسبابها الموضوعية، وسواء تعلق ذلك باحتكار عملية صنع القرار السياسى بواسطة قلة من النخبة السياسية الحاكمة، أو نتيجة لتطبيق استراتيجيات اقتصادية تهدف فى المقام الأول إلى إثراء الطبقات العليا فى المجتمع على حساب جماهير الطبقة الوسطى وجماهير الطبقات الدنيا، مما يؤدى عادة إلى فجوة طبقية واسعة، لها آثار سلبية سواء على اتجاهات الناس أو على سلوكهم الاجتماعى.

غير أنه أهم من ذلك كله التقدم خطوات أخرى تهدف إلى إثبات أن الأوضاع الراهنة لا يمكن لها أن تستمر، وأن هناك ضرورة لتغييرها، وأن هذا التغيير فى حد ذاته مسألة ضرورية إن أريد للمجتمع أن يتحرر من قيوده ويسير فى مضمار التقدم.

غير أن تحقيق هذه الأهداف لا يمكن - فى ضوء النظرية التى نعرض لها - أن يتم بغير إقناع الناس أن هناك شروطًا ضرورية وكافية لتحقيق التنوير الذى تسعى النظرية إلى تحقيقه، وأن هذه الشروط مكتملة وجاهزة للتطبيق. ونصل أخيرًا إلى فعل التغيير ذاته، ويقتضى ذلك تقديم خطة مفصلة للتغيير تحدد الجوانب الاجتماعية التى ينبغى تغييرها، وأهم من ذلك الإشارة إلى الفاعلين الذين سيتحملون مسئولية التغيير.

ولو نظرنا إلى المشهد الاجتماعى العربى الراهن لاكتشفنا أن هناك حيوية سياسية فى كل البلاد العربية بدون استثناء، وأن أصوات المعارضة للأوضاع الراهنة بدأت ترتفع وتعبر عن نفسها بطرق شتى، سواء فى إطار الأحزاب السياسية فى البلاد التى تسمح بها، أو عن طريق منظمات المجتمع المدنى التى نشطت فى العقود الأخيرة بصورة ملفتة للنظر فى المشرق والمغرب والخليج، أو من خلال شبكة الإنترنت، حيث برزت المدونات العربية التى يمارس فيها «مُدوِّنون» عرب يعدون بالآلاف النقد السياسى العنيف لممارسات النظم السياسية العربية الشمولية والسلطوية، وكذلك النقد الاجتماعى الجذرى للممارسات الاجتماعية المحافظة والرجعية.

أمر محمود أن تدرك النخب السياسية العربية الحاكمة أهمية بحث موضوع الثقافة فى قمة عربية تعقد فى إطار جامعة الدول العربية، ولكن السؤال الأهم هل أعضاء هذه النخب جاهزون للتخلى عن بعض امتيازاتهم الطبقية ونفوذهم السياسى التقليدى، لفتح الطريق أمام الجماهير العريضة للمشاركة السياسة فى عملية صنع القرار من ناحية، وفى توزيع أكثر عدلاً للدخل القومى من ناحية أخرى؟

أسئلة استراتيجية لن نجد إجابة عنها إلا إذا عقدت القمة العربية الثقافية المقترحة وتابعنا مناقشاتها وقراراتها النهائية!

(١١)

الأدوار المتغيرة للمثقف العربى

هل يمكن الحديث عن وجود أزمة ثقافية عربية والحاجة إلى نهضة شاملة للمجتمع العربى فى عصر العولمة بغير مناقشة الأدوار المتغيرة للمثقف العربى؟

لقد لعب المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية الأولى أدوارًا بالغة الأهمية مهدت لهذه النهضة وحددت مساراتها، وساعدت على تحقيق إنجازاتها المبهرة وهى تعبر بالمجتمع العربى من حالة التخلف إلى أمام التقدم.

لقد قام المثقفون العرب أولاً بممارسة النقد الثقافى العميق لمختلف جوانب التخلف فى المجتمع العربى. وقد أثار هذا النقد الذى اتخذ أشكالاً شتى فى مجال المقالات والروايات والقصص والأسفار، الوعى الجماهيرى بخطورة التخلف السياسى والاقتصادى والثقافى وأهمية إرساء قواعد نهضة حضارية شاملة. وربما كان كتاب عبد الرحمن الكواكبى "طبائع الاستبداد" رمزًا لهذا النقد الجذرى للتخلف السياسى.

غير أن المثقفين العرب لم يقنعوا بدور النقد الثقافى مع أهميته القصوى، ولكنهم تقدموا خطوات أخرى حين مارسوا التعريف بالحضارة الغربية من خلال رحلاتهم المباشرة التى قاموا بها للبلاد الأوروبية المختلفة، وسجلوا فى كتب هامة قراءاتهم لمظاهر هذه الحضارة وتحليلاً للأسس التى قامت عليها، ودعوة جادة لنقل قيم الحضارة الغربية

إلى البيئة العربية مع مراعاة أهمية تكييفها وتعديد لها حتى تتناسب مع بعض ملامح الخصوصية العربية. وذلك إدراكًا عميقًا منهم أن القيم السياسية والاجتماعية والثقافية لا تعمل فى فراغ، وإنما هى محصلة التفاعل الجدلى بين القوى السياسية والاجتماعية والسياق التاريخى الذى يمر به المجتمع، والذى يتغير بالضرورة عبر العصور.

بعبارة أخرى، التاريخ السياسى والاجتماعى الفريد لأوروبا كان من شأنه أن يولد نسقًا متكاملاً من القيم يعكس فى الواقع الصراع - على سبيل المثال - بين الإقطاع والرأسمالية على الصعيد الاقتصادى، وبين الاستبداد والديموقراطية على الصعيد السياسى، وبين الانغلاق الفكرى والانفتاح المعرفى على الصعيد الثقافى.

وهكذا يمكن القول أنه نشأت لدينا فى الوقت العربى فئة خاصة من المثقفين هم "الرحالة العرب" الذين سافروا إلى الغرب للدراسة أو السياحة أو الاطلاع، وعادوا وسجلوا مشاهداتهم ونشروا تحليلاتهم القيِّمة فى كتب أصبحت علامات فى التاريخ الفكرى الحديث، والتى كونت تراثًا خاصًا يطلق عليه "أدب الرحلة".

وربما كان كتاب رائد الفكر العربى الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى صاحب الكتاب الشهير (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز)، نموذجًا بارزًا لهذا النمط من الكتابات العربية المبكرة التى حاولت أن تستكشف بوعى ثقافة الآخر من خلال استطلاع الخرائط المعرفية للحضارة الغربية. وقد أنجزت الباحثة اللبنانية الدكتورة "نازك سابا يارد" كتابًا مرجعيًا بالغ الأهمية يوثق هذا النمط من كتابات المفكرين العرب الرواد ونشر بعنوان "الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة" (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩).

درست فيه أجيالاً متعددة من "الرحالة العرب" من أول رفاعة الطهطاوى حتى طه حسين وحرصت فى كل جيل أن تركز على الرحالة المسلمين والمسيحيين معًا، على أساس أن نظرة كل فئة للحضارة الغربية قد تختلف وفق العقيدة الدينية لكل رحالة.

وكنموذج لهذا المنهج اختارت نازك سابا يارد أربعة رحالين فى الحقبة الأولى، وهم: رفاعة رافع الطهطاوى المصرى (١٨٠١ - ١٨٧٣) وخير الدين التونسى (١٨١٠ - ١٨٩٠) وأحمد فارس الشدياق اللبنانى (١٨٠٤ - ١٨٨٧) وفرنسيس مراش الحلبى (١٨٣٦ - ١٨٧٣).

وإذا كنا قد أشرنا إلى دورين أساسيين من الأدوار التى قام بها المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية وهو ممارسة النقد الثقافى لتخلف المجتمع العربى من ناحية، والتعريف النقدى بمظاهر وقيم الحضارة الغربية من ناحية أخرى، فإن أخطر الأدوار التى قام بها المثقفون العرب من الأجيال التالية هو محاولة إقامة مؤسسات سياسية، أبرزها الأحزاب للنضال أولاً ضد الاستعمار الغربى للدول العربية بصوره المختلفة ولإرساء قواعد الديموقراطية. ليس ذلك فقط بل لقد كافحوا لتطوير نظم التعليم فى بلادهم ليصبح تعليمًا عصريًا يتجاوز نظم التعليم المختلفة السائدة، ولكى يؤسسوا جامعات حديثة على النمط الغربى كما فعل المثقفون المصريون حين أنشئوا جامعة القاهرة والتى كانت فى بدايتها جامعة أهلية اكتتب الناس لإنشائها.

ومعنى ذلك أن المثقفين العرب لم يؤسسوا فقط البداية نهضة عربية حديثة ولكنهم فى عصر الاستعمار الغربى لبلادهم مارسوا النضال الوطنى ضد الاستعمار، واختلطت صفة المثقف بالسياسى بالمناضل وأصبح لدينا فى الوطن العربى فئة اجتماعية جديدة تقوم بتنوير الجماهير وتمارس السياسة بكل أبعادها بما فى ذلك جذب الجماهير وتنظمهم فى أحزاب سياسية، وتقوم فى نفس الوقت بالنضال الوطنى ضد الاستعمار. وفى كل هذه الأدوار دفع المثقفون العرب الثمن غاليًا، فقد وقعت عقوبات السجن على عشرات منهم، كما أن عددًا غير قليل أُبعدوا إلى المنافى الأجنبية، ومن بقى يناضل داخل بلده ضُيِّق عليه فى رزقه وحرياته الأساسية.

وهكذا يمكن القول أن المثقفين فى عصر التحرر الوطنى لهم سمات خاصة وفريدة بالرغم من انتماءاتهم الإيديولوجية المتنوعة، فقد كان منهم الماركسى والليبرالى وصاحب التوجه الإسلامى، وداعية القومية العربية. غير أنهم جميعًا شاركوا فى النضال ضد الاستعمار حتى تحررت فى الخمسينيات كل البلاد العربية المستعمرة.

وجاء عهد الدولة الوطنية التى مارست مهامها فى ظل عصر الاستقلال ليفرض على المثقفين العرب أدوارًا جديدة مغايرة لما قاموا به فى الماضى.

فقد دخل عديد منهم دوائر السلطة المباشرة وأصبحوا رؤساء لبلادهم أو وزراء فى عديد من التشكيلات الوزارية أو زعماء لأحزاب سياسية حاكمة. ومن ناحية أخرى، أصبح بعض المثقفين العرب من زعماء المعارضة فى بلادهم.

وهكذا نشأ لدينا فى الوطن العربى نموذجان من المثقف "مثقف السلطة" و"المثقف المعارض"، ودارت بين المثقفين الذين يندرجون تحت كل فئة معارك إيديولوجية وسياسية شتى اتسمت بعضها بالعنف الشديد والقمع السياسى المباشر، لدرجة توقيع عقوبات بالإعدام على بعض المثقفين المعارضين؛ مما جعل سنوات الاستقلال فى بعض الأحيان تكاد أن تكون أقسى وأعنف من سنوات الاحتلال!

ويمكن القول أنه لا يمكن إطلاقًا فى مقال وجيز الإلمام بالتاريخ الزاخر للمثقفين العرب وللأدوار المتنوعة التى قاموا بها. غير أنه لا يمكن الحديث عن نهضة ثقافية عربية مرغوبة بغير التحديد الدقيق للمشكلات التى تواجه المثقف العربى اليوم واستطلاع نوع العطاء الذى يمكن أن يقدم للإسهام فى عبور المرحلة التاريخية العربية الراهنة، والتى تتسم بسيادة الشمولية والسلطوية من الناحية السياسية وبالتطرف الفكرى من الناحية العقائدية، إلى آفاق الديموقراطية والانفتاح المعرفى والتفاعل الحضارى المفتوح مع الآخر.

وهناك دراسات عربية متعددة كتبت عن المثقفين العرب فى المراحل التاريخية المختلفة التى مرت بها الأمة العربية من العصر الحديث حتى المرحلة المعاصرة. وهى تختلف فى مقارباتها المنهجية وفى قيمتها الفكرية. غير أنه لفت نظرى - وأنا أعد نفسى لمعالجة الموضوع - كتابٌ بالغ الأهمية بعنوان "المثقف العربى: همومه وعطاؤه" أشرف على إعداده الباحث الفلسطينى العربى المرموق الدكتور أنيس صايغ وشاركت فيه نخبة من ألمع المفكرين العرب. وقد نشر هذا الكتابَ مركزُ دراسات الوحدة العربية ومؤسسه عبد الحميد شومان (بيروت، ١٩٩٥)، ويلفت النظر فى هذا الكتاب المرجعى الهام الذى يستحق دراساته العميقة تحليلات متنوعة المقدمة العميقة التى كتبها الدكتور أنيس صايغ. والتى رصد فيها أبرز الظواهر المتعلقة بالمثقفين العرب والتى تحتاج إلى مناقشة نقدية. وقد حدد فى هذا المجال أربع ظواهر.

الظاهرة الأولى أن المشكلات التى يواجهها المثقف العربى ليس بالضرورة أن تكون خارجية.

والظاهرة الثانية أن الظروف الصعبة التى عادة ما تحد من قدرة المثقف على الانطلاق قد تكون هى بذاتها حافزًا للإنجاز.

والظاهرة الثالثة أن الثقافة قد لا تشكل وحدها سلاحًا ينتصر به المثقف على واقعه المتخلف.

والظاهرة الرابعة هى أن الثقافة لا تتسم - بحكم طبيعتها - بالسكون بل هى فى حالة تحرك دائم وتحول مستمر، ومن هنا أهمية رصدها فى المراحل التاريخية المختلفة.

وأحسب أن كل ظاهرة من هذه الظواهر التى رصدها بدقة الدكتور أنيس صايغ تحتاج إلى تحليل عميق يكشف عن أبعادها من ناحية، ويربط كُلاًّ منها بالسياق التاريخى من ناحية أخرى.

وبعبارة موجزة فى بحث الأدوار المتغيرة للمثقف العربى، لابد لنا أن نمارس التحليل الثقافى بكل أبعاده الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ حتى نحدد الإمكانات التى يمتلكها المثقف العربى فى الوقت الراهن، وقدرته على تغيير المجتمع العربى فى ضوء التحولات الكبرى التى أحدثتها العولمة فى بنية المجتمع العالمى المعاصر.

(١٢)

المثقفون العرب فى عصر العولمة !

هناك أدوار متعددة لعبها المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية الحديثة حتى الآن. وأبرز هذه الأدوار تشخيص تخلف المجتمع العربى من الجوانب السياسية والاقتصادية والسياسية، واستنهاض همم الشعوب العربية عن طريق تطوير التعليم وإنشاء الصحف ورفع معدلات الوعى الجماهيرى بأهمية السير فى طريق النهضة الشاملة.

وفى دور آخر ومهم من أدوارهم ارتحل عدد من أبرز المثقفين العرب إلى أوروبا، وعادوا وألفوا كتبًا هامة عن مشاهداتهم الميدانية وعن تحليلهم لقيم الحضارة الغربية ومحاولاتهم لزرع بعضها فى البيئة العربية.

ولم يتخل المثقفون العرب فى البلاد العربية المستعمرة عن خوض النضال الوطنى وتعبئة الجماهير وحشدها ضد الاستعمار والاحتلال.

وحين حانت لحظة الاستقلال الوطنى فى الخمسينيات اندفع المثقفون العرب للمشاركة فى حكم بلادهم، سواء عن طريق الإصلاح أو بانتهاج أسلوب الانقلاب أو الثورة، وشارك كثير من مثقفى العرب ممن لم يدخلوا فى إطارات السلطة الحاكمة فى الجهد العلمى والفكرى لرسم ملامح التنمية المستدامة والنهضة الشاملة للمجتمع العربى.

غير أن المثقفين العرب واجهوا فى مسيرتهم الطويلة تحديات متعددة حاولوا مجابهتها بطرق شتى وباجتهادات متنوعة.

ولعل التحدى الأول تمثل فى النزوع إلى اعتبار التخلف بكل أبعاده مرده إلى الاستعمار الأجنبى، مما أدى إلى تجاهل الأسباب الكامنة فى صميم المجتمع العربى، والتى أدت إلى بلورة ظاهرة التخلف.

ولعل أهم هذه الأسباب هو استمرار ميراث الاستبداد الذى عرفته الدولة الإسلامية عبر قرون متعددة فى الدول التى نالت استقلالها، والتى تحول بعضها - بالرغم من الماضى شبه الليبرالى الذى عرفته - إلى دول شمولية أو سلطوية.

كذلك لايمكن تجاهل ارتفاع معدلات الأمية، مما أدى إلى انخفاض الوعى الاجتماعى لدى الجماهير العريضة، بالإضافة إلى تخلف نظم التعليم، واعتمادها على التلقين أساسًا وليس على تربية العقل النقدى.

وإذا أضفنا إلى ذلك تخلف البنَى الاقتصادية، لأدركنا أن إلقاء مسئولية التخلف على عاتق الاستعمار الأجنبى، فيه محاولة للهروب من تحديد الأسباب الداخلية للتخلف.

ولايمكن من ناحية أخرى القول أن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية الصعبة التى أحاطت بالمثقفين العرب حدت من قدرتهم على العطاء، وذلك لأن التحديات يمكن أن تخلق استجابات إبداعية.

ومطالعة السجل التاريخى للأدوار المهمة التى لعبها المثقفون فى المجتمعات الأوروبية منذ بداية النهضة وبزوغ عصر التنوير، وكذلك فى المجتمعات الآسيوية كاليابان والصين، تشهد على أن الصعوبات والعقبات قد تكون فى ذاتها حافزًا لإبداع المثقفين فى مجال مواجهة مشكلات مجتمعهم، والمثقفون فى مسعاهم الاجتماعى لا يحتاجون فقط إلى معرفة دقيقة بتاريخ بلادهم وتاريخ العالم، ولا بسمات الشخصية القومية السائدة، ولا بالسمات الأساسية للأنساق السياسية والاجتماعية لمجتمعهم، ولكنهم - بالإضافة إلى ذلك - هم فى حاجة إلى تبنِّى نسق متكامل من القيم، أبرزها الانتماء إلى الوطن، وتبنى فكرة القومية العربية، وقبل ذلك كله قيمة الالتزام. فالمثقف الملتزم هو الذى يمكن أن يناضل بشكل منهجى ضد كل علامات التخلف، وهو الذى يجيد التعبير

عن المصالح الأساسية للجماهير وأهم هذه المهام قاطبة هو القدرة على قراءة التحولات الأساسية فى بنية النظام العالمى. وأبرز هذه التحولات قاطبة هو الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى الذى كان يقوم على مؤسسة السوق، إلى نموذج حضارى جديد هو مجتمع المعلومات العالمى، الذى يدور حول فضاء عام جديد تمامًا فى تاريخ الإنسانية، هو ما يطلق عليه الفضاء المعلوماتى Cyber Space.

بعبارة موجزة نحن نعيش فى عصر العولمة بكل تجلياتها. والعولمة عملية تاريخية هى نتاج تراكمات شتى فى المجتمع العالمى، أبرزها على الإطلاق الثورة العلمية والتكنولوجية، التى جعلت العلم مصدرًا أساسيًا من مصادر الإنتاج، والثورة الاتصالية الكبرى، والتى تتمثل فى البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت.

ويمكن لنا ـ بالرغم من الاختلافات الجسيمة حول تعريف العولمة وبيان ماهيتها الحقيقية ـ تعريفها إجرائيًا بأنها سرعة تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم بغير حدود ولا قيود.

وهكذا إذًا أصبحنا فى عصر العولمة نعيش فى الزمن الواقعى Real Time، بمعنى أصبح سكان الكوكب جميعًا قادرين على متابعة الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية لحظة وقوعها، مما خلق نوعًا من أنواع الوعى الكونى، والذى هو ضرب جديد من ضروب الوعى، سيؤدى على المدى الطويل ـ إلى تخليق ثقافة كونية.

وإذا كان المثقفون العرب قد دخلوا فى معارك إيديولوجية شتى دارت حول العولمة، حيث رفضها البعض منهم رفضًا مطلقًا باعتبارها صورة من صور الاستعمار الجديد، وقبلها آخرون باعتبارها مفتاح التقدم الاقتصادى، فإن المهمة الملقاة على عاتقهم اليوم بعد أن هدأت عواصف الجدل النظرى، هو كيف يمكن لهم أن يوجهوا مجتمعاتهم للتفاعل الخلاق مع العولمة، بهدف تقليل الخسائر وتعظيم المكاسب وفق رؤية استراتيجية بصيرة.

ومما لاشك فيه أن العالم اليوم فى عصر العولمة وبحكم تدفق المعلومات والأفكار والصور، قضى على انعزال بعض المجتمعات وبعدها عن التفاعل العالمى الخلاق. ومن هنا بات يقع على عاتق المثقفين العرب بعد أن انتهت المعركة الإيديولوجية الكبرى بين

صراع الحضارات وحوار الثقافات، تهيئة المجتمعات العربية للتفاعل مع الآخر من منظور الندية المعرفية وبدون تهويل أو تهوين.

لقد شهدت الممارسات الفكرية فى العقود الماضية لعدد من المفكرين العرب النظر إلى الآخر الغربى، وكأنه يمثل قمة التقدم والرقى، ولذلك دعوا إلى احتذاء النموذج الحضارى الغربى بالكامل سياسة واقتصادًا وثقافة. وهم فى هذا الاتجاه تجاهلوا الدراسة النقدية لمنطلقات وممارسات الحضارة الغربية، والتى تحفل بعديد من السلبيات، بالإضافة إلى إيجابياتها المشهودة.

وهناك فريق آخر من المثقفين العرب هونوا بشدة من مكانة الحضارة الغربية، بل إن بعضهم من ذوى الاتجاه الإسلامى المتشدد نعتوها بأنها حضارة ملحدة وكافرة وينبغى الحذر من تطبيقها، وفى قول آخر ينبغى شن الحرب عليها بلا هوادة!

كلا الموقفين يجافى النظرة الموضوعية للحضارة الغربية من ناحية، ويتجاهل النقد الذاتى للحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى.

كيف نقيم التوازن بين النقد الذاتى المطلوب وبين نقد الآخر؟ هذه هى المهمة الأساسية للمثقفين العرب فى عصر العولمة، حيث تقاربت المسافات وانضبط الزمن!

غير أن القيام بهذه المهمة ليس سهلاً على الإطلاق، لأن لدينا المشكلة المزمنة فى المجتمع العربى المعاصر وهى علاقة المثقفين العرب بالسلطة.

وهذه العلاقة بالغة التعقيد من ناحية، وتختلف اختلافات متعددة من بلد عربى إلى بلد آخر.

ولا شك أن قمع المثقفين النقديين ممارسة معروفة فى كل البلاد العربية تقريبًا. غير أننا ونحن فى عصر العولمة حدثت تحولات أساسية فى مجال العلاقة بين السلطة والمثقفين.

وذلك لأن تجليات العولمة السياسية يمكن تحديدها فى شعارات ثلاثة، هى: الديمقراطية واحترام التعددية واحترام حقوق الإنسان.

وهكذا أصبحت الديمقراطية مطلبًا عالميًا، وأصبحت عديد من النظم العربية تحت ضغوط السياسيين والمثقفين العرب فى الداخل، والضغوط الخارجية مطالبة بالتحول من الشمولية والسلطوية إلى الليبرالية.

وهذه هى العملية التى أصبح يشار إليها اليوم باسم الإصلاح السياسى، وهذا الإصلاح فى الواقع ـ إن شئنا أن نكون واقعيين ـ ليست مهمة النظم السياسية الحاكمة فحسب، بل هى مهمة المجتمع العربى بكل مؤسساته، وفى مقدمة ذلك الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى وروابط المثقفين واتحادات الكتاب. بل إن الجماهير العريضة نفسها مدعوة لكى تغير من قيمها وسلوكها لتكون أكثر إيجابية، وأكثر قدرة على المشاركة فى صنع القرار.

ولاشك أن شبكة الإنترنت ساعدت على خلق فضاء عام جديد ظهر فيه فاعلون سياسيون لا سابقة لهم هم المُدوِّنون، الذين ينشرون على الشبكة مدوناتهم الزاخرة بالنقد السياسى العنيف أحيانًا والموجَّه ضد النظم السياسية الحاكمة وبعيدًا عن رقابتها، لأنها فى الواقع تسبح حرة طليقة فى الفضاء المعلوماتى!

آن للمثقفين العرب أن يجددوا أساليبهم فى مجال النضال الديمقراطى والتنمية الثقافية.

(١٣)

تحديات النهضة الثقافية العربية

تشهد سجلات الفكر العربى المعاصر على أن المثقفين العرب لم يتوانوا عن ممارسة النقد الثقافى الشامل لسلبيات المجتمع العربى. فعلوا ذلك كمثقفين أفراد، نشر بعضهم من أصحاب القامات الفكرية العالية كتبًا بالغة الأهمية أثرت على وعى المثقفين فى المشرق والمغرب والخليج.

وبعض هؤلاء المثقفين كانوا أصحاب مشاريع فكرية متكاملة، تمثلت فى سلسلة من الكتب المترابطة التى انطلقت من صياغة مشكلة بحثية رئيسة، تفرعت عنها مشكلات فرعية متعددة.

ولعل أبرز أصحاب هذه المشروعات الفكرية المتكاملة هم الدكتور محمد عابد الجابرى فى سلسلة كتبه الهامة عن العقل العربى، والدكتور محمد أركون الذى قدم قراءة جديدة للفكر العربى الإسلامى معتمدًا فى ذلك على المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية، والدكتور حسن حنفى فى كتاب "التراث والتجديد" وما تبعه من كتب متعددة أخرى، والدكتور الطيب تزينى فى كتاب "من التراث إلى الثورة"، وما تبعه من كتب أخرى.

وقد اختلفت المناهج التى طبقها أصحاب هذه المشروعات الفكرية الكبرى، وإن كانوا جميعًا على دراية وثيقة بالمناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية، مثل

الدراسات الفينومولوجية والأنثروبولوجية، وتحليل الخطاب، والمدرسة الماركسية الحديثة.

ومن هنا يمكن القول أنه إذا أردنا أن نتتبع الجهد الفكرى والنقدى لأجيال المثقفين العرب، لابد أن نقف عند عدد منهم ركزوا تركيزًا خاصًا على الخصائص الحاكمة للمجتمع العربى.

ومن أبرز المحاولات فى هذا الاتجاه رؤية محمد أركون للمجتمع العربى باعتباره نصًا جامدًا لابد من تفكيكه، وهو عند محمد عابد الجابرى بمثابة عقل متهافت، وأخيرًا هو عند المفكر هشام شرابى بنية اجتماعية قمعية.

ويحدد "أركون" هدفه الأساسى من مشروعه وهو التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلانى والعامل الخيالى (الذى يطلق عليه المخيال)، ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما فى مختلف مجالات نشاط الفكر التى سادت المناخ الإسلامى.

وفى رأيه أن أحد أسباب الأزمة العميقة فى المجتمع العربى هو سيطرة الفهم الأسطورى للدين، والذى كان من شأنه أن يخفى الجوانب العقلية فيه. ويرى أنه بدون الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطورى وتعريفه وإظهار حقيقة المعارك السياسية والاجتماعية التى دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامى كغطاء دينى، لا يمكن للمجتمع العربى أن يتقدم.

أما "محمد عابد الجابرى" فهو ينظر للمجتمع العربى باعتباره عقلاً متهافتًا يحتاج إلى تحديث، لأنه عقل ساكن هيمن الجمود على جنباته، وهو يحتاج إلى نقد جذرى يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التى يقوم عليها. وهذه الأنظمة ثلاثة، وهى "النظام المعرفى البيانى" الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين كنصوص)، و"النظام المعرفى العرفانى" الذى يؤسس قطاع اللامعقول فى الثقافة العربية الإسلامية (طريق الإلهام والكشف). وأخيرًا "النظام المعرفى البرهانى" الذى يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)، والبرهان فى العربية هو الحجة الفاصلة البيِّنة.

والجابرى يرد أزمة المجتمع العربى إلى تفكك هذه النظم الثلاثة واختلاط مفاهيمها وتداخلها. وهذا التداخل يسميه التداخل التلفيقى. الذى أدى إلى تهافت التفكير

العربى. ونصل أخيرًا إلى "هشام شرابى" الذى وجد مفتاح أزمة المجتمع العربى المعاصر فى مفهوم المجتمع البطريركى أو الأبوى، والذى أدى إلى تغير اجتماعى مشوه.

والمجتمع العربى الأبوى عنده هو المجتمع العربى التقليدى الذى تأثر بالحداثة الأوروبية، وهو عنده يشمل الأبنية الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) كما يشمل الأبنية الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية)، والمجتمع العربى التقليدى الحديث يعد - فى نظره - ناتجًا من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة، لأن عملية التحديث وفقًا لمعطيات المجتمع الأبوى لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية وعلاقات التبعية تؤدى حتمًا لا إلى الحداثة، بل إلى مجتمع أبوى "ملقح بالحداثة"، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعًا من الحداثة المعكوسة! وفى رأى "شرابى" أن النظم السياسية العربية القائمة تحتكر الكلام باعتباره شرطًا للاستقرار والاستمرار. ومن هنا الدور الذى يقوم به ما يسميه الكلام اللاحوارى (المنولوج). وفى جميع أشكال الخطاب البطريركى الحديث يظهر نمط الخطاب اللاحوارى فى ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم!

غير أنه يلفت نظرنا إلى أن النمط اللاحوارى موجود فى صلب الخطاب ذاته، بمعنى أنه ليس ناجمًا عن القوة أو السلطة وحدها، بل أيضًا عن اللغة ذاتها، لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار.

وخطورة الخطاب اللاحوارى حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة، وذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع. وبناء على ذلك لا يظهر فى الكلام أو الكتابة على النمط اللاحوارى أى شك أو تردد. فالحقيقة التى تؤكد فى الخطاب اللاحوارى هى الحقيقة المطلقة، المرتكزة أولاً وأخيرًا على الوحى أو على الخيال الاجتماعى. وسيادة هذا الخطاب فى المجتمع يعنى فى الواقع نفيًا لخطاب الآخر. وذلك لأن الحوار - على العكس - يعنى أنه ليس هناك خطاب نهائى، على أساس أن حرية التساؤل وحدها هى التى تؤدى إلى المعرفة الحقة. فالحقيقة ليست من فعل السلطة، بل هى نتيجة بحث ونقد واتفاق فى الرأى والنظر.

فى ضوء هذه المداخل الثلاثة لتشخيص أزمة المجتمع العربى المعاصر، يمكن القول أنه بالرغم من اختلاف الزوايا التى نظر منها كل مفكر من المفكرين الثلاثة للأزمة، إلا أنها جميعًا يمكن اعتبارها تشخيصًا متكاملاً.

وعلى ذلك يمكن أن نطرح سؤالاً أساسيًا: هل يمكن إحياء المجتمع العربى المعاصر عن طريق المواجهة المباشرة مع كل السلبيات التى أبرزها هؤلاء المفكرون؟

فلننظر إلى التشخيص الأول حيث ركز "محمد أركون" على هيمنة النص الدينى على مختلف جنبات المجتمع العربى ، وامتدت سطوته إلى كل الميادين فى السياسة والاقتصاد والثقافة. ولنحاول أن ندرس واقع المجتمع العربى المعاصر فى العقود الثلاثة الأخيرة، سنجد سيطرة لتفسيرات محافظة ورجعية تخلط التفسير العقلانى بتفسيرات تعكس فكرًا أسطوريًا وخرافيًا لا علاقة له إطلاقًا بالتأويل الصحيح للقرآن الكريم أو السنة النبوية.

وقد صدق "محمد أركون" حين أكد أن تفكيك هذه النصوص بتفسيراتها الرجعية نقطة بداية لإحياء المجتمع العربى المعاصر. فقد شهدنا زيادة معدلات الفتاوى الدينية التى تقوم على تحريم عديد من الأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية، وتأسيس قنوات فضائية دينية يقوم خطابها الدينى على أساس تفسيرات أسطورية وخرافية، مما أسهم فى صياغة عقل جمعى جماهيرى يتسم باللاعقلانية، ويفتقر إلى معرفة مبادئ التفكير العلمى.

ومن ناحية أخرى، تبدو أهمية الكشف الذى توصل إليه "محمد عابد الجابرى" فى التمييز بين النظام المعرفى البيانى والعرفانى والبرهانى. وذلك لأن الخطاب العربى المعاصر لو درسناه بطريقة نقدية، لاكتشفنا أن البلاغة فيه تجور على استخدام المنطق وصياغة الحجج العقلانية المقنعة، كما أنه فى حالات أخرى تختلط فيه أوهام الإلهام والكشف بالصياغات البلاغية الفارغة من المضمون، مع بعض الحجج التى لا تستند إلى أساس منطقى متماسك.

وإذا تأملنا أخيرًا فى تشخيص "هشام شرابى" للمجتمع الأبوى العربى المعاصر حيث تتحكم السلطة فى صياغة الخطاب الصادر عنها، والذى يتسم أساسًا بأنه خطاب لا حوارى، بمعنى أن السلطة تزعم فيه أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وتنزع فى نفس الوقت إلى رفض الاستماع إلى خطاب الآخر وإقصائه من الساحة تمامًا - لأدركنا عمق الأزمة الديموقراطية التى يمر بها المجتمع العربى المعاصر.

كيف يمكن لنا أن نتجاوز سلبيات المجتمع العربى المعاصر؟

هناك أولاً حاجة لخطاب دينى جديد كما حاول أن يفعل حسن حنفى فى كتبه المتعددة؛ حيث يركز بصورة عقلانية على المتن الرئيس، ونقصد المقاصد العليا للدين، ولا يستدرج إلى مناقشة الهوامش التى تستند إلى تفسيرات غير عقلية للنصوص الدينية، بغرض تقييد الحركة الاجتماعية للمواطنين فى الملبس والمأكل والحديث، بل فى السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

ونحن من ناحية أخرى فى حاجة ماسة إلى تنقية الخطاب العربى المعاصر من البلاغيات الفارغة من المعنى، من ناحية، ومن التهويمات الصوفية من ناحية أخرى، والتركيز الشديد على النظام البرهانى الذى يقوم على نظرية المعرفة المعاصرة التى استطاعت أن تفصل فصلاً تامًا بين العقل والأسطورة، واعتمدت فى ذلك أساسًا على المنهج العلمى من ناحية، وعلى المشاهدات الميدانية التى تسجلها العلوم الاجتماعية المختلفة، والتى تقوم على الثبات والصدق.

غير أن المطلب الثالث وهو تنقية المجتمع الأبوى العربى من كل مظاهر "الأبوية" سواء فى ذلك سلطة الرؤساء السياسيين أو شيوخ القبائل أو أرباب الأسر، فتبدو حقًا مهمة بالغة الصعوبة!

فالنخب السياسية العربية الحاكمة بغض النظر عن النظم السياسية التى تحكم باسمها مَلَكيَّة كانت أو جمهورية، مازالت مصرة على خطابها اللاحوارى الذى ينفى الآخر. وهذه الحقيقة تترجم فى المجال السياسى باحتكار السلطة والممانعة فى مجال مشاركة الجماهير فى اتخاذ القرار. كما أن السلطات الاجتماعية التقليدية – بالرغم من التغيرات الكبرى التى لحقت ببنية المجتمع العالمى – مازالت متشبثة بالحفاظ على نفوذها التقليدى.

ومع كل هذه الصعوبات فى مجال إحياء المجتمع العربى المعاصر، فهناك مؤشرات على أن الديموقراطية ستشق طريقها فى تربة المجتمع العربى المعاصر، بعد أن أصبحت فى عصر العولمة شعارًا عالميًا، كما أن نجم العقلانية لابد أن يسطع بالرغم من شيوع سحابات الفكر الخرافى، فذلك أصبح الشرط الأساسى لنهضة الأمم ورقى الشعوب.

(١٤)

أشباح الماضى وآفاق المستقبل

العالم كله شرقه وغربه شماله وجنوبه، مشغول بالمستقبل، ونحن فى المجتمع العربى المعاصر قابعون فى كهف الماضى نتعبد فى محرابه وتخايلنا أشباحه، وبعضنا من ذوى العقليات الرجعية يحاول إقناعنا بأن الماضى بكل ما دار فيه يصلح لكى يكون مرجعيتنا فى الحاضر وبوصلتنا للمستقبل!

لقد عالجنا من قبل موضوع تحديات النهضة الثقافية العربية، وأبرزها عدة سلبيات، أهمها على الإطلاق هيمنة النص الدينى وخصوصًا تأويلاته غير الصحيحة وتأثيراته على قيم واتجاهات جماهير المسلمين قرونًا طويلة، وتهافت الخطاب العربى بحكم الخلط الواضح بين المستويات المعرفية البرهانية والبيانية والعرفانية، مما يفقده التماسك ويحرمه من الإقناع.

وإذا أضفنا إلى ذلك سيادة القيم الأبوية فى المجتمع العربى من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية، مما يكرس قيم الخوف والخضوع، لأدركنا أن أزمة المجتمع العربى بالغة العمق حقًا.

غير أن هنا بعدًا آخر فاتنا أن نشير إليه فى هذا السياق. وهو ما بدأنا به المقال ويتمثل أساسًا فى الاستنجاد بخبرات الماضى لحل مشاكل الحاضر، فى حين أن آفاق

المستقبل لا يتم استطلاعها بالشكل المنهجى الذى ترسم به المجتمعات المتقدمة خرائط مستقبلها.

ويمكن القول أنه نشأ فى المجتمع الغربى منذ عدة عقود مبحث علمى جديد هو علم المستقبل Futurology، والذى يُعنى بتطبيق مناهج وأساليب بحثية شتى لاستشراف المستقبل من الزوايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد نشرت حول المستقبل كتب بالغة الأهمية وتقارير عالمية شهيرة.

ومن أبرز هذه الكتب على الإطلاق كتاب "توفلر" "صدمة المستقبل" الذى ترجم إلى عشرات اللغات الحية، وأصبح المرجع الذى استطاع تحفيز الرأى العام العالمى للاهتمام بالمستقبل. وأتبعه بنشر كتاب "الموجة الثالثة"، والذى تحدث فيه باستفاضة عن التحول من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى، وأخيرًا نشر كتابه "تحولات السلطة"، والذى هو إبداع خالص فى رسم خريطة المجتمع العالمى الراهن، بكل ما تزخر به من تضاريس متنوعة.

أما التقارير الدولية التى ذاع صيتها فى العالم فأبرزها كان التقرير الذى أصدره "نادى روما"، وهو مركز بحثى عالمى وعنوانه "حدود النمو"، والذى تضمن رؤية تشاؤمية عن مستقبل العالم، على أساس أن نضوب موارد الكون سيؤدى إلى كارثة إنسانية لا حدود لها.

غير أن تقديرًا آخر صدر عن مجموعة من المفكرين اليساريين فى أمريكا اللاتينية نشر بعنوان "نموذج باروليتشى"، وقد تضمن نقدًا عنيفًا لتقرير "نادى روما" لأن استشرافه للمستقبل قام على أساس بقاء النظام الرأسمالى بما يتضمنه من توزيع ظالم للإنتاج على مستوى العالم إلى الأبد، مع أنه لو تغير هذا النظام الذى اعتدى بوحشية على الموارد الطبيعية للكون، جريًا وراء التراكم الرأسمالى وجنى الأرباح الفاحشة، لتغير الوضع واعتدل الميزان الكونى – إن صح التعبير – وما شهدنا خطورة الاحتباس الحرارى التى تهدد الكون فى الوقت الراهن.

غير أن الدراسات المستقبلية فى العالم تمر بأزمة حقيقية. وهذه الأزمة تُرد إلى سببين رئيسين: الأول هو التغيرات الجسيمة فى الوضع العالمى بعد انهيار الاتحاد السوفيتى

وكتلة الدول الاشتراكية ونهاية عصر الحرب الباردة، وزوال نظام الثنائية القطبية الذى هيمن على مجمل القرن العشرين من ناحية، والثانى هو اللحظة التاريخية التى تمر بها العلوم الاجتماعية الغربية والتى تتسم بسقوط النظريات القديمة والصراع حول تأسيس نظريات جديدة، من ناحية ثانية.

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه: ما العلاقة بين انهيار النظام العالمى القديمة وأزمة الدراسات المستقبلية؟

لقد أجبنا عن هذا السؤال من قبل فى كتابنا "الزمن العربى والمستقبل العالمى" الصادر عن دار المستقبل العربى عام ١٩٩٨.

وكان خلاصة رأينا أنه فى الواقع أن هناك علاقة وثيقة. وبيان ذلك أن النظام العالمى القديم الذى سيطر على مناخه السياسى والفكرى الصراع الحاد والعنيف بين الرأسمالية والماركسية، كان يتسم بالثبات النسبى. ذلك أنه بالإضافة إلى العالم الأول ممثلاً فى الولايات المتحدة الأمريكية وباقى الدول الغربية الرأسمالية المتقدمة، كان هناك العالم الثانى متمثلاً فى الاتحاد السوفيتى وغيره من البلاد الاشتراكية. غير أنه بالإضافة إلى ذلك كان هناك العالم الثالث، ونعنى عالم الأطراف الذى يزخر ببلاد تنتمى إلى ثقافات متباينة، وتطبق فيها نظم سياسية متعددة، وإن كانت تجمعها سمة واحدة، هى تدنى المستوى الاقتصادى، وقصور البنية التكنولوجية، وضعف الإنتاج وانخفاض مستواه.

المعركة بين هذه العوالم الثلاثة كانت محتدمة. العالم الأول يتصدر سباق المنافسة العالمية، من خلال حملة دعائية صارخة تدور حول أفضلية الرأسمالية كاختيار اقتصادى يقود حركة البشر، والليبرالية باعتبارها أرقى نظام سياسى يحقق الحرية الإنسانية، والعالم الثانى الذى يشن حربًا إيديولوجية ضد العالم الأول على أساس أن الماركسية هى وليس غيرها، الإيديولوجية التى ستُبنى على أساسها المجتمعات الاشتراكية، تمهيدًا للوصول إلى المجتمعات الشيوعية، ويبقى بعد ذلك العالم الثالث الذى توزعت ميوله واتجاهاته بين العالم الأول والعالم الثانى، بالإضافة إلى أنه كان – فى كثير من الأحيان – يمثل ساحة الصراع الأساسية العسكرية والسياسية والاقتصادية بين العالم الأول والعالم الثانى.

فى ظل هذه الخريطة العالمية بثوابتها وسماتها الراسخة، كانت تدور الدراسات المستقبلية فى الغرب والشرق، فى ظل مناخ يتسم فى الواقع بالثبات النسبى، وهذا الثبات النسبى كان يتبلور حول الصراع بكل تجلياته العسكرية والسياسية والاقتصادية بين الولايات المتحدة الأمريكية زعيمة ما أطلق عليه "العالم الحر"، والاتحاد السوفيتى زعيم البلاد الاشتراكية وبلاد العالم الثالث التى تدور فى فلكه.

فى هذه الحقبة الحاسمة من تاريخ الإنسانية، سمح الثبات النسبى للوضع العالمى أن تنمو الدراسات المستقبلية نظريًا، وأن تتبلور عديد من مناهجها وأدوات بحثها. غير أن هذا النمو وقف أمام تطوره الحقيقى، التحيز الإيديولوجى الصارخ فى كلا المعسكرين. ففى المعسكر الرأسمالى طغى التحيز الرأسمالى على الموضوعية العلمية الواجبة، والتى كان من شأنها أن تشير إلى السلبيات الواضحة فى النموذج الليبرالى ذاته، ولا تتجاهل المؤشرات الخاصة بالتفكك الاجتماعى، وتلك المتعلقة بتدهور أحوال الطبقات الاجتماعية الدنيا. ومن ناحية أخرى ظهر التحيز الصارخ فى المعسكر الاشتراكى على أساس التنبؤ بالانهيار الوشيك للنظام الرأسمالى، وقرب انتصار الاشتراكية المؤكد.

وانتقل الوضع العالمى من الثبات النسبى الذى ميز التفاعلات الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى سقوط الاتحاد السوفيتى، إلى حقبة تاريخية مختلفة تمامًا، تتسم بالسيولة التى تحكمها ضوابط معينة، وكأنها انتقال من "النظام" إلى الفوضى!

ولم يكن الفراغ الإيديولوجى فقط هو أبرز سمات مرحلة ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتى، بل إن أحوال الأمم ذاتها – فى مختلف القارات – شابتها ظواهر جديدة غير مسبوقة. لقد شاهدنا ثورة عديد من الجماعات اللغوية والإثنية والدينية على الدولة القومية، وبرزت مطالبها السياسية التى تتمثل فى حق تقرير المصير، والانفصال عن الدولة الأم، وتأسيس دول جديدة بغض النظر عن امتلاكها لمقومات العيش والبقاء، وكذلك ظهرت المطالب الثقافية لعديد من الجماعات.

غير أن أزمة الدولة القومية والتى تتمثل فى خروج عديد من الجماعات عليها، ومطالبتها سواء بالانفصال التام عنها وتأسيس دول جديدة، بالقوة أو بالتراضى السياسى، ليست سوى صورة جديدة واحدة من صور الأزمة. ذلك أن هناك صورة أخرى تتعلق بأزمة الدولة القومية فى البلاد الرأسمالية المتقدمة مثل فرنسا وألمانيا

والولايات المتحدة الأمريكية، وتتعلق هذه الأزمة بنهاية عصر ما أُطلق عليه من قبل "دولة الرفاهية"، ويعنى بها الدولة التى استطاعت بحكم الارتفاع المتزايد فى معدلات الدخل القومى، أن تصوغ شبكة متكاملة من التأمينات الاجتماعية فى مجال الصحة والبطالة والعلاج، كانت هى بذاتها العاصم من حدة الصراعات الطبقية، التى كان يمكن أن تسود هذه المجتمعات.

ونستطيع أن نضيف أسبابًا أخرى لأزمة الدولة القومية، بعضها يتعلق باتساع نطاق العولمة وخصوصًا العولمة الاقتصادية، وبروز الشركات الدولية النشاط، باعتبارها هى وليس غيرها المسيطرة على عملية إصدار القرار الاقتصادى فى عديد من بلاد العالم، وهكذا يمكن القول أنه تشكلت وخاصة فى العقد الأخير، قوة اقتصادية كونية كبرى، تهيمن إلى حد كبير على اقتصاديات العالم، وتضيق كثيرًا من حرية صانع القرار الاقتصادى.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك بروز التكتلات الاقتصادية كضرورة اقتصادية تكفل دوام تطور الاقتصاديات القطرية، كما هو الحال فى الاتحاد الأوروبى وغيره من التكتلات، لأدركنا أن صانع القرار الاقتصادى القطرى لابد له أن يتكيف مع الإرادة الجماعية للتكتل الاقتصادى الذى ينتمى إليه. ولابد أن نضع أيضًا فى الاعتبار المنافسات الكبرى التى ستقوم بين التكتلات الاقتصادية.

هذا الوضع العالمى الجديد الذى يتسم بالسيولة الشديدة، وهذا المناخ الفكرى الذى يميزه عدم اليقين، إن كان يمثل بعض العقبات فى الوقت الراهن أمام الدراسات المستقبلية، إلا أن مراكز الأبحاث العالمية تجاوزت هذا الوضع وأصبحت فى حالة تسمح لها باستشراف مستقبل العالم فى العقدين القادمين؛ بحيث أصبحنا قادرين على الحديث عن حالة المستقبل!

(١٥)

الذاكرة التاريخية والتخطيط المستقبلى !

العالم كله - كما ذكرنا من قبل - يعيش حقبة التخطيط المستقبلى للمجتمعات المختلفة، والتى تنتمى إلى ثقافات متعددة.

وهذا التخطيط المستقبلى لابد له - وقد يكون فيما نقول متناقضًا مع نقدنا السابق لغرق المجتمع العربى فى الماضى - لابد له إن أُريد له أن يكون تخطيطًا مستقبليًا رشيدًا أن يوثق الذاكرة التاريخية للمجتمع، وأن يحلل وقائعها تحليلاً موضوعيًا ونقديًا فى آنٍ واحد.

ونقصد بتوثيق الذاكرة التاريخية الرصد الدقيق للوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى حدثت فى المجتمع فى مراحل تاريخية سابقة.

والمراحل التاريخية وتقسيمها وتصنيفها تثير مشكلة منهجية فى علم التاريخ وهى ما يطلق عليها مشكلة "التحقيب" Periodization. ونعنى بذلك تقسيم تاريخ أى مجتمع إلى حقب تاريخية متمايزة، وتحديد بداية ونهاية كل حقبة. وهذه بالذات من المشكلات التى يختلف بشأنها المؤرخون فى كل مجتمع. وذلك لأن تحديد الحقبة يعتمد على مفهوم آخر هو "القطيعة التاريخية" Historical break، بمعنى نهاية حقبة وبداية حقبة جديدة.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد، فلنضرب مثالاً من التاريخ المصرى المعاصر.

هناك اتفاق بين المؤرخين على أن ثورة يوليو ١٩٥٢ بدأت فى هذا التاريخ، ولكن متى انتهت؟

أولاً هناك خلاف هل كانت انقلابًا أم كانت ثورة؟

خصوم الثورة يختزلونها فى كونها كانت مجرد انقلاب عسكرى قام به الضباط الأحرار الذين حكموا المجتمع المصرى باستخدام القوة وممارسة القمع على الجماهير. بعبارة أخرى هؤلاء الضباط الأحرار، - فى نظر هذا الفريق من المؤرخين - أقاموا حكمًا استبداديًا ألغى الأحزاب السياسية، وأقام بدلاً منها حزبًا واحدًا اعتمدوا عليه فى الحكم.

غير أن هناك فريقًا آخر من المؤرخين يقبل ابتداء بأن ما حدث كان فعلاً انقلابًا عسكريًا، غير أنه سرعان ما تحول إلى ثورة، لأن الضباط الأحرار طبقوا فى الواقع برنامج الحركة الوطنية المصرية الذى صاغته القوى السياسية المختلفة من اليمين إلى اليسار، وكان الهدف منه فى الواقع ليس مجرد الإصلاح، وإنما تأسيس انقلاب اجتماعى يقوم أساسًا على الإصلاح الزراعى ورفع شأن الفلاحين والعمال، وإقامة صناعة حديثة فى مصر، والتغيير النوعى فى أدوات وعلاقات الإنتاج.

وهكذا يمكن القول - فى رأى هذا الفريق من المؤرخين وأنا أؤيدهم - أن ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كانت بالفعل انقلابًا ولكنه سرعان ما تحول إلى ثورة حاولت تحقيق العدل الاجتماعى الذى سعت الجماهير المصرية إلى تحقيقه منذ عام ١٩٤٥ على الأقل، وهو تاريخ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى عام ١٩٥٢.

غير أن الجماهير والأحزاب السياسية فشلت فى حل المشكلة الوطنية التى تتمثل فى إجلاء الاحتلال الإنجليزى عن مصر، وحل المشكلة الاجتماعية، والتى هى عبارة عن الفجوة العميقة بين الأغنياء والفقراء.

وإذا تركنا هذا الخلاف المبدئى جانبًا تظل أمامنا الإجابة عن السؤال الذى طرحناه فى البداية، وهو متى انتهت ثورة يوليو ١٩٥٢؟

فى قول أنها انتهت بوفاة زعيمها جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠. غير أننى أرى أنها انتهت فى الواقع فى ٥ يونيو ١٩٦٧، وهو تاريخ الهزيمة التى لحقت بمصر فى الحرب ضد الدولة الإسرائيلية.

ومبررى فى هذا الرأى أن الثورة حين قامت أعلنت عدة مبادئ، منها تكوين جيش قوى قادر على الدفاع عن البلاد، وإقامة حياة ديموقراطية سليمة. غير أن التجربة أثبتت – من واقع تخبط قرارات القيادة السياسية قبل وأثناء الحرب – بالإضافة إلى الضعف الشديد فى المستوى المهنى للقيادات العسكرية – أن الثورة لم تف بوعودها للشعب، ومن هنا منطق أن نقول إنها انتهت بالفعل عام ١٩٦٧ ونعنى ذلك بالمعنى التاريخى للكلمة.

توثيق الذاكرة التاريخية إذًا وتحليلها موضوعيًا ونقديًا مهمة أساسية ينبغى أن تسبق أى تخطيط مستقبلى. وذلك لأنه من الضرورى لأى مجتمع أن يستخلص العبرة من تاريخه الماضى، حتى يتلافى السلبيات التى عوقت مسيرة تقدمه.

غير أننا فى مجال التحليل الموضوعى والدراسة النقدية للوقائع نصطدم بمشكلة تأويل التاريخ. بعبارة أخرى الوقائع التاريخية أمامنا وقد وثقناها بالفعل من مختلف المظان والمصادر، ولكن كيف يمكن لنا أن نؤوِّل هذه الوقائع!

هنا تظهر لنا مشكلة التفسير فى العلوم الاجتماعية. فلا يكفى حتى فى البحوث الميدانية الاعتماد على المؤشرات الكمية ونشر الجداول الإحصائية، وإنما لابد من تفسيرها. والتفسير – بحسب أدق التعريفات فى فلسفة العلوم – هو وضع الظاهرة المفسرة فى سياق قانون عام.

غير أن هذه الإجابة لا تحل المشكلة، لأنه سيثور سؤال عن طبيعة هذا القانون العام.

ويمكن القول أن فلاسفة التاريخ المشاهير مثل توينبى فى كتابه المعروف "دراسة للتاريخ"، ويثير م. سوروكين فى موسوعته النادرة "الديناميات الاجتماعية والثقافية" حاولوا صياغة قوانين عامة عن التطور الاجتماعى والتغير الثقافى.

بعبارة أخرى، قدموا نظريات عن نشأة وانهيار المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم يمكن – فى مجال تأويل التاريخ – الاستناد إلى هذه النظريات.

وفى ضوء ذلك يمكن القول أننا لو كنا بصدد تخطيط مستقبلى لدولة مثل مصر فلابد أولاً من تحليل الحقبة التاريخية التى بدأت بإصدار دستور عام ١٩٢٣، حتى نهاية الحقبة بقيام انقلاب أو ثورة ١٩٢٣.

ونفس التطبيق ينبغى أن يتم بالنسبة لبلد كالكويت على سبيل المثال. لابد من دراسة التجربة الديموقراطية فى الثلاثينيات، إن أُريد رسم تخطيط مستقبلى للدولة الكويتية.

توثيق الذاكرة التاريخية وتحليلها موضوعيًا ونقديًا إذًا هو الخطوة الأولى اللازمة قبل الشروع فى التخطيط المستقبلى لمجتمع ما.

غير أن الخطوة الحاسمة الثانية هى ضرورة القراءة المستوعبة والنقدية للتغيرات الأساسية التى لحقت ببنية المجتمع العالمى.

وذلك لأن أى تخطيط مستقبلى لا يقوم على أساس فهم التحولات الكبرى التى حدثت فى العقود الأخيرة يعد لا معنى له فى الواقع، لأن المستقبل لابد أن يبنى على ما حدث فى الحاضر.

غير أن رسم خريطة معرفية للتغيرات التى لحقت ببنية المجتمع العالمى ليست هينة ولا ميسورة. لأنه يقتضى الرصد الدقيق لهذه التغيرات من ناحية، وفهم المنطق الكامن وراء كل تحول من ناحية أخرى، فى ضوء منهج تكاملى يغطى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

ورسم هذه الخريطة يقتضى أولاً تحديد القطيعة التاريخية التى حدثت بين نهاية نموذج المجتمع الصناعى وصعود نموذج مجتمع المعلومات العالمى، والذى يتمثل أساسًا فى بداية عصر البث التليفزيونى الفضائى من ناحية، وبروز شبكة الإنترنت من ناحية أخرى، والتى تمثل فضاء عامًا جديدًا تتم فيه تفاعلات عديدة ومتنوعة لم تشهد الإنسانية له مثيلاً من قبل.

غير أنه بالإضافة إلى ذلك لابد من التركيز على الظاهرة الكبرى التى تملأ الدنيا وتشغل الناس وهى العولمة.

والعولمة - كما صغنا من قبل تعريفًا إجرائيًا لها - "هى سرعة تدفق المعلومات والأفكار ورؤوس الأموال والسلع والخدمات والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم بغير حدود ولا قيود".

وهذا التعريف الإجرائى يمنحنا فى الواقع فرصة لتحديد العمليات الأساسية التى تنطوى عليها العولمة. غير أنه لا يغنى فى فهم تناقضات العولمة ذاتها باعتبارها عملية تاريخية.

فهناك أولاً أنصار العولمة الذين يعتبرونها حلاً شاملاً لمشكلات الاقتصاد والتطور الاجتماعى. وهناك فريق آخر يعتبرها أكبر عقبة فى سبيل تنمية المجتمعات عمومًا، ومجتمعات العالم الثالث خصوصًا.

ومن ثَم لابد لصانع القرار - أيًا كان - الذى سيتصدى للتخطيط المستقبلى لمجتمع ما أن يكون قادرًا على فهم وتحليل تناقضات العولمة. وقبل ذلك تكون له القدرة على اتخاذ موقف رشيد، لا يتمثل فى رفض العولمة بطريقة مطلقة لأن هذا فى حد ذاته مستحيل عملاً، أو فى قبولها بشكل كامل، فذلك يمكن أن يؤدى إلى الإضرار بالمصالح القومية.

ومن هنا تدعو الحاجة إلى صياغة حل يقوم على التأليف الخلاق بين جوانب العولمة المتعددة بحيث يقلل ذلك من الخسائر ويعظم من المكاسب.

غير أن القدرة على صياغة هذا الحل التأليفى الخلاق لا يمكن أن تتبلور إلا إذا صدر صانع القرار عن رؤية استراتيجية متكاملة لصورة المجتمع المرغوب.

ونحن - فى مجال الدراسات المستقبلية - نفرق بين المجتمع المرغوب، والمجتمع الممكن.

بعبارة أخرى قد نرغب فى صياغة مستقبل مجتمع ما بصورة معينة، غير أن ذلك قد لا يكون ممكنًا لعدم توافر الشروط الذاتية والموضوعية للتغيير.

والشروط الذاتية تتعلق أساسًا بالنخب السياسية التى ستقوم بالتغيير من ناحية وبالجماهير من ناحية أخرى.

والسؤال هنا هل هذه النخب السياسية التى ستقوم بعملية التغيير جاهزة لهذه المهمة من الناحية المعرفية أولاً ونقصد معرفة ما جرى من تحولات فى العالم، ومن الناحية

السياسية ونعنى توافر إرادة التغيير من ناحية والقدرة على القيام به من ناحية أخرى، وأهمية استعداد الجماهير للتغير بما فى ذلك التخلى عن عديد من القيم السلبية المعوِّقة، وتبلور الإرادة الجماعية للاحتشاد وراء مشروع قومى قابل للتنفيذ وليس مجرد يوتوبيا نظرية.

غير أن العوامل الموضوعية لا تقل أهمية عن الشروط الموضوعية، ونعنى بذلك حالة أدوات الإنتاج السائدة فى المجتمع وإمكانية تحديثها وتطويرها وشكل علاقات الإنتاج، والحاجة إلى إعادة صياغتها بما يتفق مع الرؤية الإنتاجية المطلوبة.

بعبارة موجزة، نحن فى مجال التخطيط المستقبلى لأى مجتمع نحتاج إلى التأويل الصحيح للماضى والفهم العميق للحاضر، والرؤية الاستراتيجية للمستقبل.

(١٦)

إعادة اختراع العالم!

التفتنا منذ بداية التسعينيات إلى أهمية إدراك وفهم منطق التغيرات العالمية التى بسطت رواقها على مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة، بحكم عديد من الثورات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية.

ولعل تزامن هذه الثورات جميعًا هو الذى فتح الطريق أمام عملية كبرى هى ما أطلقنا عليها "إعادة اختراع العالم"! بمعنى إعادة صياغة الأنساق السياسية والاقتصادية والثقافية فى ضوء موجهات قيمية جديدة تمام الجدة.

وهذه الموجهات القيمية تمت صياغتها فى ضوء استخلاص الخبرة من أحداث القرن العشرين من ناحية، وصعود نماذج معرفية وثقافية جديدة أبرزها التحول من نظريات الحداثة الغربية التى كانت وراء التقدم الإنسانى، إلى نظريات ما بعد الحداثة التى اعتبرت لأسباب شتى أن الحداثة كمشروع حضارى غربى مرحلة وصلت إلى منتهاها.

وقد سبق لنا أن طرحنا سؤالاً هامًا هو كيف تعامل المثقفون العرب مع المتغيرات العالمية، وأهمية الإجابة عنه أنها لا يمكن أن تكشف عن جوانب القصور فى العقل السياسى العربى المعاصر.

وابتداء يمكن القول أن أحد عناصر العقل السياسى الحىّ هو القدرة على استيعاب الجديد الذى يحدث على الساحة السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم.

وعملية الاستيعاب الفكرى مسألة معقدة. فهى تتطلب - أول ما تتطلب - الرصد الدقيق للمؤشرات التى تعكس التغير فى السياسات والمواقف والاتجاهات، غير أن الخطوة التالية لذلك هى تصنيف هذه المؤشرات وفق نسق تحليلى بصير توجهه نظرية عامة قادرة على النفاذ إلى لب الوقائع والأشياء لتفسيرها. والتفسير ليس هو العملية الأخيرة فى الاستيعاب، بل إن التكيف الفكرى مع المتغيرات الجديدة مسألة حاسمة فى حيوية العقل السياسى المعاصر.

والتكيف لا يعنى بالضرورة التخلى الكامل عن مواقف سابقة، أو التنكر المطلق لنسق القيم الذى سبق تبنيه من قبل، بل إنه يعنى أساسًا القدرة على التعديل الجزئى فى المواقف، والذى قد يصل - فى بعض الحالات - إلى المراجعة الشاملة، تمهيدًا للانطلاق على هدى مبادئ وقيم مختلفة.

إذا كنا من قبل تحدثنا عن الخيارات المفتوحة أمام صناع القرار والمجتمعات عمومًا بين التعديلات الجزئية فى المواقف والمراجعة الشاملة لأنساق القيم السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة، فإننا اليوم - فى ضوء التطورات العظمى التى حدثت من التسعينيات حتى اليوم نؤكد أن التعديلات الجزئية لن تصلح، وأننا - على مستوى كافة الثقافات والمجتمعات - فى حاجة إلى مراجعة شاملة.

ومرد هذه المراجعة الشاملة إلى أن التحولات فى بنية المجتمع العالمى كانت أشبه بفيضان عظيم لم تتوقف موجاته المتتابعة عن التدفق إلى أن بدأ يتشكل حتى وطأتها عالم جديد حقًا.

ولو أردنا أن نحصر هذه التدفقات الكبرى لقلنا إن أهمها على الإطلاق هى الثورة الكبرى فى مجال الاتصال الإنسانى بكافة مستوياته، ونعنى بين الفرد والفرد وبين الثقافة والثقافة وبين الفرد والدولة.

وهذه الثورة مردها إلى الثورة الاتصالية الكبرى وأبرز تجلياتها البث الفضائى التليفزيونى عبر الأقمار الصناعية، وبروز شبكة الإنترنت التى خلقت لأول مرة

فى تاريخ الإنسانية فضاءً عامًا جديدًا يتم فيه تدفق المعلومات والأفكار وتُمارس التفاعلات بين البشر فى كل أنحاء المعمورة من خلال البريد الإلكترونى وغرف الدردشة والنقاش والتجارة الإلكترونية، والمدونات، والفيس بوك وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة.

بعبارة موجزة نشأ مجتمع المعلومات العالمى على أنقاض المجتمع الصناعى، وأصبحت وحدة التحليل هى الفضاء المعلوماتى Cyber Space الذى تتم فيه الآن التفاعلات بين أفراد البشر وبين الثقافات المتنوعة.

وأصبح على عاتق الفرد أن يتكيف مع هذه التطورات المذهلة، وإلا حكم عليه بالضياع المطلق فى عالم أصبح سريع الإيقاع ولا مكان فيه للمتلكئين. وما ينطبق على الفرد ينطبق فى المقام الأول على المجتمعات. بعبارة أخرى لا مجال اليوم لمجتمع سكونى جامد عاجز عن التجدد الحضارى.

وهذه الثورة فى مجال الاتصال الإنسانى أصبحت لها انعكاسات سياسية واقتصادية وثقافية خطيرة.

وأول هذه الانعكاسات يتعلق بالديموقراطية نظريًا وممارسة. وذلك لأن الخبرة المستخلصة من النصف الثانى من القرن العشرين، تشير إلى أهمية تجديد نظرية الديموقراطية الغربية التى قامت على أساس "التمثيل" Representation قرونًا طويلة، بمعنى اختيار عدد محدود من الأفراد من خلال الانتخابات لكى "يمثلوا" الشعب فى المجالس النيابية المختلفة.

ثبت من خلال الممارسة أن هذا التمثيل – لأسباب شتى – لا يعبر حقيقة عن اتجاهات الشعوب. سواء لأن عدد من يشاركون فى الانتخابات ضئيل بالنسبة لمجموع الناخبين نظرًا لعدم مصداقية النظام الديموقراطى فى أعين الكثيرين، أو لاحتكار القلة من النخب السياسية الحاكمة عملية إصدار القرار لمصالحهم الخاصة وادعاء أنهم يمثلون مصالح الجماهير. ولذلك نشأت صور جديدة من الديموقراطية، مثل الديموقراطية التشاركية و"الديموقراطية الإلكترونية" التى تقوم باستطلاع آراء الجماهير عن طريق شبكة الإنترنت بشكل دورى عن اتجاهاتهم إزاء القضايا الكبرى فى المجتمع.

وهكذا أثرت الثورة الاتصالية على الممارسة الديموقراطية وإن كنا مازلنا فى بداية الطريق، ولم تستكمل حلقات التطور بعد.

غير أن الثورة الاتصالية أدت من خلال البث التليفزيونى الفضائى إلى أن يعرف الناس فى كل مكان الأحداث العالمية والمحلية فى الزمن الواقعى لها Real Time مما ساعد على تخليق وعى كونى، بمعنى بزوغ نسق من الاتجاهات والقيم يتشارك فى الإيمان به ملايين الناس الذين ينتمون إلى ثقافات شتى ومتنوعة.

ولاشك أن بث صور السيول والفيضانات بلور من الاتجاه الإنسانى والذى يتمثل فى التعاطف مع الضحايا أيًا كانت القارة التى حدثت فيها الفيضانات، مما جعل الرأى العام فى كل البلاد يدفع صناع القرار للمساعدة المالية والإنسانية الواسعة المدى.

كما أن بث صور الحروب القائمة سواء فى العراق أو أفغانستان قد بلور مشاعر العداء للحرب كفعل إنسانى، وأبرز من ناحية أخرى اتجاهات ترى ضرورة حل الصراعات الدولية من خلال التفاوض وليس عن طريق المدافع.

أما صور الفقر المُدْقع الذى تعيش فيه المجتمعات الأفريقية، فقد أدت إلى زيادة الوعى بضرورة إسهام الدول الغنية فى القضاء على الفقر العالمى.

وهكذا أصبح للثورة الاتصالية انعكاسات فى مجال السياسة والاقتصاد والثقافة والتعاطف الإنسانى.

غير أن إعادة اختراع العالم لم تقتصر على الثورة فى مجال الاتصال الإنسانى فقط، بل إن هذه العملية التاريخية تعدت ذلك لتؤثر فى نظرية العدالة الاجتماعية ودور المجتمع المدنى فى الدولة المعاصرة، وحوار الثقافات ومجتمع المعرفة.

ومما لاشك فيه أن الصراع الإيديولوجى الضارى الذى دار طوال القرن العشرين بين الماركسية التى أعلت من شأن العدالة الاجتماعية على حساب الحريات السياسية، والرأسمالية التى أعلت – على العكس – من شأن الحريات السياسية مرحلة وصلت إلى منتهاها فى الربع الأخير من القرن العشرين.

ويشهد على ذلك الثورة الفكرية الكبرى التى أشعلها فيلسوف جامعة هارفارد "جون رولز" فى كتابه الذى أحدث انقلابًا فى الفكر الليبرالى الحديث وعنوانه "نظرية عن العدالة"، والذى صدر عام ١٩٧١.

ويبدو أن هذا الفيلسوف الليبرالى الذى لم يسبق له أن ألف كتابًا قبل هذا الكتاب، قد استفاد استفادة قصوى من النقد الماركسى لليبرالية الذى استمر عقودًا طويلة منذ نشوب الثورة البلشفية فى روسيا عام ١٩١٧.

والدليل على ذلك أنه يقرر بصورة واضحة تمام الوضوح أن هناك مبدأين للعدل: أولهما الحرية السياسية وثانيهما العدالة الاجتماعية.

ولم يسبق لمفكر ليبرالى من قبل أن تجاسر لكى يربط بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية هذا الربط الوثيق.

أثار كتاب "رولز" ردود فعل صاخبة غاضبة من قِبَل الفلاسفة المحافظين سواء فى الولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا، وكُتبت عن الكتاب - بلا مبالغة - آلاف المقالات ومئات الكتب!

ولعل هذا ما دفع جون رولز إلى أن ينشر فى عام ٢٠٠١ كتابًا جديدًا بعنوان "العدل باعتباره إنصافًا: إعادة صياغة"، راجع فيه بعض أفكاره ولكنه لم يعدل عن قناعته الأساسية فى الربط بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية.

وربما لو التفت أباطرة الاقتصاد الأمريكى إلى آراء رولز مبكرًا لغيروا من سياساتهم الاقتصادية ولم ينغمسوا فى المضاربات فى سياق الاقتصاد الافتراضى الذى أقاموه وأدى فى النهاية إلى الأزمة المالية الكبرى، أو بمعنى أدق إلى الأزمة الاقتصادية التى أثبتت أن هناك حاجة لصياغة معادلة جديدة تضبط العلاقة بين واجبات الدولة وحرية السوق.

ما سبق مجرد لمحات عن تجليات عملية إعادة اختراع العالم، ولكن يبقى أمامنا أن نناقش صعود دور المجتمع المدنى، وبروز أهمية حوار الثقافات، والتحولات المرتقبة لمجتمع المعلومات العالمى لكى يتحول إلى مجتمع للمعرفة.

(١٧)

مراجعة أصول الديموقراطية

مما لاشك فيه أن العولمة منذ بروزها باعتبارها الظاهرة التى تملأ الدنيا وتشغل الناس، تعد العامل الحاسم فى عملية إعادة اختراع العالم.

ولعل أبرز المشكلات السياسية التى أثارتها العولمة هى إعادة تعريف مفهوم سيادة الدول، بحكم أن منظمة التجارة العالمية التى هى نتاج معاهدة وقّعت عليها عشرات الدول فى نهاية مباحثات الجات، وضعت نصوصًا ملزمة لصناع القرار السياسيين فى مختلف الدول بشأن حرية السوق الاقتصادية المطلقة، ومنع تدخل الدولة فى الاقتصاد بشكل يخالف نصوص قانون المنظمة، وإلا تعرضت الدولة المخالفة لعقوبات قاسية.

غير أنه بالإضافة إلى هذه المشكلات السياسية، هناك مشكلات اقتصادية، أهمها على الإطلاق إلزام الدول بفتح سوقها للتبادل الاقتصادى والتجارى بغير حدود ولا قيود. وذلك فى ضوء التعريف الإجرائي الذى وضعناه للعولمة باعتبارها "سرعة تدفق المعلومات والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والأفكار والبشر بين الدول بغير حدود ولا قيود".

وإذا أضفنا إلى ذلك المشكلات الثقافية للعولمة، وأهمها على الإطلاق محاولة فرض ثقافة كونية على كل الشعوب والدول، مما قد يؤدى فى بعض الأحيان إلى تصادم مع

الخصوصية الثقافية لبعض الشعوب، لأدركنا أننا أمام ظاهرة متعددة الجوانب سيكون لتفاعلاتها آثار عميقة فى مجال رسم خريطة جديدة للعالم.

وهكذا يمكن القول أن العولمة انطلقت من عقالها مثيرة كثيرًا من العواصف والمشكلات التى تم حل بعضها جزئيًا ولم تحل باقى المشكلات بالرغم من أهميتها القصوى. لأن الدول الكبرى المهيمنة على العولمة لا ترغب فى مناقشتها، لأن المناقشة – لو تمت بشكل ديموقراطى تتوافر فيه الندية بالنسبة لكل طرف – قد تؤدى إلى حلول تهدد مصالحها.

ومن بين أهم هذه المشكلات قضية الديموقراطية والعولمة. ونقصد على وجه التحديد أن العولمة الاقتصادية انطلقت كالفيضان العارم بغير ضوابط ديموقراطية، تجعل من حق الدول المختلفة الحوار والمناقشة قبل اتخاذ القرارات الاستراتيجية الكبرى.

وقد أدى هذا الوضع إلى آثار بالغة الضرر بالنسبة لعديد من الدول، وخصوصًا الدول النامية العاجزة عن الصراع مع الدول المتقدمة فى حلبة التنافس العالمى.

وفى ضوء هذه الممارسة السلبية حاول بعض المفكرين الاقتصاديين وعلى رأسهم "دانى رودريك" أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد، أن يقترح حلولاً إيجابية لحل أزمة الديموقراطية والعولمة، وضمَّنها فى ورقة دعته مؤسسة "فريدرش إيبرت" الألمانية إلى إعدادها، وعرضت آراءه على نخبة ممتازة من الخبراء الدوليين من مختلف بلاد العالم. وأثمرت تعليقاتهم على الورقة إضاءة حقيقية لمختلف أبعاد العلاقة المتشابكة بين الديموقراطية والعولمة.

وقد أعطى "رودريك" ورقته عنوانًا له دلالة هو: "أربعة مبادئ بسيطة للحكم الديموقراطى للعولمة".

ويبدأ فى صدر الورقة بالتمهيد لمبادئه الأربعة بالتركيز على أن المعضلة الأساسية للاقتصاد العالمى، أن الأسواق تنزع بقوة لكى تصبح مُعَوْلَمَة (تمتد على نطاق العالم)، فى الوقت الذى نجد فيه أن المؤسسات القانونية والاجتماعية والسياسية المفترض أن تحكمها وتضبط إيقاعها مؤسسات وطنية. وهذا الوضع يؤدى إلى نتائج سلبية لكل من الاقتصاد والسياسة. فالتكامل الاقتصادى يظل بالضرورة غير مكتمل فى ظل

هذه الظروف، مما يؤدى إلى تحديد المكاسب التى يمكن أن تُجنى من التجارة المفتوحة وسياسات الاستثمار.

بعبارة أخرى، هناك تناقض بين عولمة الأسواق ومحلية المؤسسات التى تصدر القرارات.

ومن ناحية أخرى، فالانفتاح الاقتصادى يثير مشكلات العدالة والشرعية من جانب الجماعات التى تحس أنها هُمشت فى هذه العملية أو تم تجاهلها.

ويقرر "رودريك" أن المناقشات الخاصة بإصلاح النظام العالمى للتجارة غالبًا ما تغوص فى مشكلات قانونية وفنية معقدة، فى حين أننا نحتاج إلى صياغة مجموعة مترابطة من المبادئ البسيطة التى يمكن الحصول على إجماع حولها من ناحية، وتكون أداة عملية للإصلاح من ناحية أخرى.

المبدأ الأول: الديموقراطية وليست الأسواق هى التى يمكن أن تقدم المبادئ التنظيمية لتوجيه السياسات العامة.

السؤال الأساسى هنا: من الذى يحاسب الحكومات على سلوكها فى مجال السياسات الاجتماعية والاقتصادية؟ هل الأسواق المالية؟ أم الناخبون وممثلوهم؟

لا شك فى أن قلة من الناس هم الذين يمكن أن يختاروا الإجابة بنعم عن السؤال الأول. غير أن الواقع يشهد أن الأسواق المالية تضغط حتى لا تكون سياساتها مجالاً للمناقشة الديموقراطية. والمؤسسات المالية الدولية تتحدث عن نظام السوق باعتباره المكون الأساسى لصنع السياسات، وذلك لحساب التدفقات والتحركات الحرة لرؤوس الأموال. وهذا المنظور من شأنه أن يقلل من أهمية وفوائد المناقشات الديموقراطية فى ترشيد السياسات. إن الديموقراطية هى الضمان الفعال للحكم الصالح سواء فى المجال الاقتصادى أو فى المجال السياسى. ومما لا شك فيه أن الحريات المدنية والحرية السياسية وإجراءات المشاركة هى أفضل الطرق لضمان معايير سليمة للعمالة، وللاستدامة البيئية، وللاستقرار الاقتصادى. والأداء فى النظم الديموقراطية فى هذه المجالات أثبت أنه أفضل من الممارسات فى النظم التى تقيد المشاركة السياسية، ومن ثم يمكن القول

أن النظام الديموقراطى ينبغى أن يعلو على نظام السوق، وهذا المبدأ ينبغى الاعتراف والجهر به على أوسع نطاق.

المبدأ الثانى: الحكم الديموقراطى والمجتمعات السياسية ينتظمان أساسًا داخل إطار الدول القومية. وهذا الوضع من المحتمل أن يبقى كما هو فى المستقبل القريب.

إذا كان فرض النظام على السياسات المحلية والدولية يمكن أن يقدم الديموقراطية، فكيف يمكن للديموقراطية أن تكون عابرة للقوميات؟

فى النظرية يمكن لنا أن نتصور عالماً تحكمه «فيدرالية كونية» global federalism، حيث نجد المؤسسات الديموقراطية ترتبط بالأسواق المعولمة. غير أن هذه النظرية التى تبدو بعيدة عن التحقق، يمكن فى المستقبل البعيد أن تصبح واقعًا، إلا أنه من الناحية العملية يمكن القول أن السيادة القومية مازالت لها الغلبة. وبالرغم من النمو الأقل فى المنظمات غير الحكومية على النطاق العالمى والتحالفات العابرة للحدود، إلا أنه يمكن التأكيد على أن المجتمع المدنى والمؤسسات الديموقراطية، مازالت حتى الآن ولدرجة كبيرة تعمل فى الإطار الوطنى. وهذا الوضع لا يتوقع أن يتغير بسهولة من خلال جعل هذه المنظمات الدولية أكثر شفافية، وذلك لسبب بسيط هو أن المنظمات غير الحكومية تعانى مشكلة "الشرعية الديموقراطية"، بمعنى أن لديها أزمة فى مجال محاسبتها أيًا كان مجالها كحقوق الإنسان أو البيئة، لأن المشرفين عليها لا يمارسون أعمالهم غالبًا بالشفافية المطلوبة، ومن هنا فهم يمارسون نفس الأفعال التى ينسبونها للأجهزة البيروقراطية الدولية. وربما كان الاتحاد الأوروبى هو الاستثناء الوحيد فى هذا المجال، لأن نموذج التكامل الأوروبى صُمم منذ البداية لكى يشمل المكونات الاقتصادية والسياسية والقانونية.

المبدأ الثالث: ليس هناك «طريق واحد»: من المعروف أن المجتمعات الديموقراطية تختلف فيما يتعلق بتنظيماتها المؤسسية، ويُرد هذا الاختلاف إلى التاريخ الاجتماعى المتميز لكل بلد، بالإضافة إلى التفضيلات السياسية التى يراها القادة السياسيون.

وهناك حاجة فى الواقع إلى التنوع المؤسسى وبخاصة فى الدول النامية، ومن ثم لا ينبغى – فى ظل العولمة – فرض طريق واحد عليها تحت تأثير النزعة إلى التوحيد.

المبدأ الرابع: الغرض من التنظيمات الدولية الاقتصادية: ينبغى أن يكون الوصول إلى أعلى «كثافة» للتبادلات الاقتصادية (فى التجارة وفى تدفق رؤوس الأموال) متسقًا مع الحفاظ على فضاء للتنوع فى التنظيمات المؤسسية الوطنية.

هذه هى المبادئ الأربعة التى يقترح «دانى رودريك» الاتفاق عليها لتحديد العلاقة بين الديموقراطية والعولمة، والتى سبق أن عرضناها من قبل، وهذه المبادئ دارت حولها مناقشات مثمرة بواسطة مجموعة متنوعة من الخبراء. ويمكن القول أن هذه المناقشات انتهت إلى الاتفاق حول أهمية المبادئ التى صاغها «رودريك»، وإن كانت لبعضهم آراء تفصيلية حول طريقة تطبيقها أخذًا فى الاعتبار الظروف المحلية لكل قطر.

ويمكن القول أن هناك اجتهادات متعددة فى مجال دراسة الديموقراطية والعولمة؛ لعل أهمها دراسة بيتر ليبدا Peter Lebeda عنوانها "الديمقراطية والعولمة" يرصد فيها حالة الديموقراطية المعولمة وسياقاتها، ويتحدث عن الحتمية الديموقراطية وحدودها والتحديات الرأسمالية للديموقراطية.

غير أن مناقشة العلاقة بين الديموقراطية والعولمة وإبراز الحاجة إلى صياغة نظرية جديدة تضبط العلاقة بينهما، لم تقتصر فقط على المناقشات الأكاديمية المحدودة، بل إنها تعدت ذلك إلى المجال السياسى، حيث برزت حركات اجتماعية تدعو إلى مقاومة الطابع غير الديموقراطى للعولمة، وقد عبرت عن هذه الحركات المظاهرات الكبرى التى نُظمت فى "سياتل" و"دافوس" و"الدوحة" وغيرها من العواصم للمطالبة بعولمة ذات وجه إنسانى.

وقد نشر الأستاذ السويدى "لارس انجلستام" دراسة بعنوان "الديموقراطية والعولمة"، ولها عنوان فرعى له دلالة وهو "نحو الحاجة إلى صياغة سياسات لمقاومة تجاوزات الرأسمالية العالمية".

وهكذا يمكن القول أننا – من وجهة النظر الأكاديمية – على أبواب مبحث علمى جديد يدور حول "الديموقراطية والعولمة"، أشرنا فقط إلى نماذج بارزة من دراساته، بالإضافة إلى تصاعد حركات الاحتجاج الجماهيرية ضد تجاوزات العولمة وسلبياتها البارزة، سواء بالنسبة لداخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ذاتها والتى تبدو فى استبعاد

طبقات اجتماعية كاملة فى مجال التنمية الرأسمالية، أو فى تهميش بلاد نامية بأكملها من دورة العولمة العالمية.

غير أنه إذا كانت المحاولات المتنوعة السابقة تدور فى إطار مراجعة الديموقراطية نظريًا وتطبيقيًا، إلا أنه فى غمار العملية الواسعة المدى لإعادة اختراع العالم ظهر "فضاء عام" جديد غير مسبوق فى تاريخ الحضارة الإنسانية وهو شبكة الإنترنت.

وهذه الشبكة تتدفق فيها كل لحظة بسرعة خاطفة ملايين المعلومات والأفكار التى تسبح فى الفضاء المعلوماتى Cyber Space ويلتقطها أى متصفح للشبكة، أيًا كانت جنسيته أو ثقافته أو لغته القومية وخصوصًا إذا ما كان يتقن الإنجليزية التى هى اللغة السائدة فى الشبكة، وإن كانت قد ظهرت لغات أخرى بجانبها كالفرنسية واليابانية والعربية وإن كان بقدر محدود.

ومعنى ذلك أن العالم أصبح متصلاً، مما أدى إلى الاشتباك والتفاعل الدائم بين الأفكار فى كل المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية والفنية والثقافية. وبرزت أشكال جديدة من التواصل الإنسانى أبرزها على الإطلاق "المدونات" Blogs التى يدونها من يطلق عليهم المدونون.

والمدونات أنواع مختلفة، فمنها المدونات الأدبية ومنها المدونات الفكرية والمدونات السياسية التى أسهمت فى صنع صورة جديدة من صور الديموقراطية هى ديموقراطية "الفضاء المعلوماتى"!

(١٨)

الديموقراطية وثورة الفضاء المعلوماتى

ليس هناك من شك فى أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التى تجتاح العالم فى مجال النظم السياسية فى عبارة واحدة، مبناها أنها انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية. والديمقراطية الحديثة التى تبلورت فى القرن الثامن عشر، وطبقت جزئيًا وفى عدد صغير من الأقطار، ظهر وكأنه قد تم اغتيالها فى القرن العشرين. فقد ظهرت النازية والفاشية، وهى مذاهب سياسية وممارسة فى نفس الوقت، قضت على القيم والممارسات الديمقراطية، كما أن الشيوعية التى قامت على أسسها نظم شمولية أدت أيضًا إلى الإضعاف الشديد للتيار الديمقراطى فى العالم.

غير أنه، فجأة، وحوالى منتصف الثمانينيات، حدث تحول ملحوظ لصالح الديمقراطية، فى مجال الأفكار وفى مجال الوقائع على السواء، فى سياق الحساسيات الشعبية، وكذلك فى نظر المفكرين والقادة السياسيين.

ومن هنا تثار تساؤلات متعددة: كيف ولماذا حدث التغير؟ وهل مقدر له الدوام، وهل سيتاح له أن يعمق تيار الديمقراطية فى العالم؟ وهل هو يستند إلى مفاهيم واضحة، وهل ستطبق بجدية ونزاهة، أم أن الديمقراطية ترتكز على أفكار غامضة، غير متماسكة وزائفة، ليس من شأنها أن تكون سوى خدعة جديدة من شأنها أن توقع الإنسانية فى حبائل عبودية من نوع جديد؟

هذه التساؤلات المتعددة يثيرها المفكرون الغربيون، وهم يرصدون اتساع نطاق الديمقراطية فى العالم، ليس فقط فى بلاد أوروبا الشرقية، والتى كانت ترزح تحت وطأة النظم الشمولية، وتحررت منها تمامًا، ولكن أيضًا فى بلاد العالم الثالث، والتى شرعت فى الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية بخطوات متدرجة. ومن بين القضايا الهامة التى تثار فى هذا الصدد: هل يمكن تصدير الديمقراطية؟

إن بعض الباحثين الغربيين المحافظين ممن مازالوا يعتقدون – تحت تأثير أفكار المركزية الأوروبية – أن الديمقراطية الغربية نظرية متكاملة، ويمكن تصديرها إلى مختلف الشعوب، يقعون فى خطأ جسيم. ذلك أنه ليست هناك نظرية وحيدة للديمقراطية تتسم بالتناسق الداخلى، ويمكن من ثَمَّ نقلها وتطبيقها كما هى فى أى سياق اجتماعى وفى أى مرحلة تاريخية. فالديمقراطية – كما نشأت تاريخيًا فى المجتمعات الغربية – تأثرت فى نشأتها وممارستها تأثرًا شديدًا بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر ظهرت فيه. فالديمقراطية الإنجليزية – على سبيل المثال – تختلف اختلافات جوهرية عن الديمقراطية الفرنسية، وهذه تختلف اختلافات جسيمة عن الديمقراطية الأمريكية.

ولذلك إذا اتفقنا على أن هناك مثالاً ديمقراطيًا ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الفكر وحرية التعبير وحرية التفكير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والانتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلى الشعب، وتداول السلطة – فإن هذا المثال بما يتضمنه من قيم، سيختلف تطبيقه من قطر إلى آخر، وضعًا فى الاعتبار التاريخ الاجتماعى، والثقافة السياسية، ونوعية الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية.

ومن ثم نحتاج – فى العالم الثالث بشكل عام، وفى الوطن العربى بوجه خاص – ونحن ما زلنا نمر الآن فى مرحلة الانتقال من السلطوية إلى الليبرالية، إلى أن نفكر فى النموذج الديمقراطى الذى علينا أن نتبناه، والذى يتفق مع الأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية السائدة فى الوطن العربى. وليس معنى ذلك الخضوع للواقع العربى بكل ما يتضمنه من تخلف، أو الاستنامة إلى حالة الركود السائدة، التى هى من خلق النظم السلطوية، التى جمدت المجتمع المدنى العربى بمؤسساته المختلفة، ولكن ما نركز عليه

هو ضرورة التفكير الإبداعى لصياغة نموذج ديمقراطى، يستجيب إلى أقصى حد ممكن إلى متطلبات المشاركة الجماهيرية الواسعة فى اتخاذ القرار على كافة المستويات.

ونجد فى هذا الصدد اتجاهين رئيسين: اتجاه الأنظمة السياسية العربية، واتجاه المثقفين العرب الممثلين للتيارات السياسية المختلفة. أما اتجاه الأنظمة العربية - على وجه الإجمال - فهو الانتقال من السلطوية إلى التعددية المقيدة، وبخطى وئيدة ومتدرجة. وتساق فى هذا السياق حجج شتى، سواء ما تعلق منها بضرورة الحفاظ على الأمن القومى، كما تعرفه هذه الأنظمة، أو بأهمية الحفاظ على السلام الاجتماعى، والاستقرار السياسى.

ومن ناحية أخرى، فإن اتجاه المثقفين العرب - على وجه الإجمال أيضًا - يميل إلى توسيع الدائرة، والوصول إلى تعددية مطلقة لا تحدها أى حدود، حيث يباح إنشاء الأحزاب السياسية بلا قيود، وتمارس الصحافة حريتها بغير رقابة، وتنشأ مؤسسات المجتمع المدنى بغير تعقيدات بيروقراطية.

غير أن المشكلة الحقيقية لا تكمن فى الوقت الراهن فى الصراع بين الأنظمة السياسية وتيارات المعارضة، مع أهمية هذا الصراع، ولكنها تتمثل فى الصراع العنيف داخل جنبات المجتمع المدنى ذاته، بين رؤيتين متناقضتين: رؤية إسلامية احتجاجية متطرفة، تريد إلغاء الدولة العربية العلمانية، وتهدف إلى محو التشريعات الوضعية، وتسعى إلى إقامة دولة دينية لا تؤمن بالتعددية، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

أما الرؤية المضادة فهى الرؤية العلمانية بكل تفريعاتها، والتى تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وتعتقد أن التشريعات الوضعية ينبغى أن تكون هى أساس البنيان الدستورى والقانونى، مع الحرص على ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، كل ذلك فى إطار التعددية السياسية، والتى لا ينبغى أن تفرض عليها قيود.

ويمكن القول أن موجة الديموقراطية التى تدفقت فى مختلف بلاد العالم برغم التباين فى طبيعة أنظمتها السياسية قد اتسع نطاقها، نظرًا للآثار العميقة التى أحدثتها ثورة الاتصالات الكبرى، وفى قلبها شبكة الإنترنت.

وقد أدت هذه التطورات الثورية إلى تأسيس فضاء إنسانى جديد هو «الفضاء المعلوماتى» الذى شكل مجالاً عامًا Public Space يتبادل فيه الناس من مختلف البلاد

والذين ينتمون إلى عديد من الثقافات، الرسائل والمعلومات والأفكار من خلال وسائط شتى مستحدثة لم تكن متاحة للبشر من قبل، ويطلق بعض الباحثين على هذه الأنماط الجديدة من التفاعلات "إعلام العولمة" والذى يعنى "التنظيم المذهل فى قدرات وسائل الإعلام والمعلومات كما تستخدم الإنترنت فى عملية التصويت والانتخابات.

وقد نشأت صورة خاصة من صور التعبير عن الذات وما يطلق عليها المدونات على تجاوز الحدود السياسية والثقافية بين المجتمعات بفضل ما تقدمه التكنولوجيا الحديثة والتكامل والاندماج بين هذه الوسائل بهدف دعم وتوحيد ودمج أسواق العالم وتحقيق مكاسب لشركات الإعلام والاتصال والمعلومات العملاقة وهذا على حساب دور الدولة فى المجالات المختلفة". (راجع فى ذلك عادل عبد الصادق، الديموقراطية الرقمية، القاهرة: المركز الدولى للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، أكتوبر ٢٠٠٩).

وقد برز مفهوم جديد هو الديموقراطية الرقمية، وهو نمط جديد من أنماط الليبرالية نتيجة الدمج بين تكنولوجيا الاتصال والمعلومات فى العمل السياسى كأدوات وطرق عمل جديدة فى ممارسة الديموقراطية.

ويحصر عادل عبد الصادق فى دراسته الممتازة التى أشرنا إليها حوالى عشر أدوات، تعبر جميعًا عن هذا التطور الهام فى الممارسة الديموقراطية على مستوى العالم.

فلدينا أولاً ما يطلق عليها "التجمعات الافتراضية"، وهى عبارة عن مواقع على شبكة الإنترنت تتواصل من خلالها مجموعات من الأشخاص باستخدام القوائم البريدية أو التراسل الفورى والمحادثة والحوارات المطولة. وغالبًا ما يجمع هؤلاء الأشخاص الاهتمام بقضية من القضايا السياسية أو الاقتصادية أو الفكرية.

وهناك صورة أخرى هى "المنتديات" وهى برامج توضع على مواقع الإنترنت، وتسمح بعرض الأفكار والآراء لأى شخص يسجل نفسه فى المنتدى وعرضها على المشاركين فى اللحظة نفسها، وإتاحة الفرصة لكل المشاركين لقراءة ما نشر والمساهمة الفورية فى الرد عليها فى نفس اللحظة. وهكذا يمكن القول أن المنتديات تسمح بإقامة حوار ديموقراطى بلا حدود أو قيود.

وفى مجال استطلاع الرأى نشأت طريقة استطلاعات الرأى الإلكترونية، والتى تسعى إلى استطلاع رأى الأفراد فى موضوعات أو قضايا مهمة تهم الرأى العام وتعرض النتيجة على الشاشة.

وهؤلاء الذين يحررونها ويطلق عليهم «المُدوِّنون» قد يحررون مدونات شخصية يعرضون فيها آراءهم الشخصية أو إبداعاتهم الأدبية، غير أن أهم صور المدونات لعلاقتها بتوسيع آفاق التعبير الديموقراطى هى المدونات السياسية التى انتشرت فى مختلف أنحاء العالم.

ويستخدمها المعارضون للنظم السياسية السلطوية، والذين يتجاوزون بها حدود رقابة هذه النظم على ما يقولون أو يكتبون، وكذلك الشباب الذين لا يقبلون على الممارسات الديموقراطية مثل الانضمام للأحزاب السياسية باعتبار أنها فى رأيهم وسيلة تقليدية وعقيمة لا تسمح باستيعاب الأفكار الجديدة للأجيال الصاعدة.

وقد أدت المدونات السياسية إلى تحريك الحياة الديموقراطية الجامدة فى عديد من المجتمعات، وأضحت وسيلة فعالة فى عملية الحراك السياسى التى تدور فى مختلف بلاد العالم، للانتقال من السلطوية إلى الليبرالية والديموقراطية.

وهكذا يمكن القول أنه مع اتساع دوائر الديموقراطية باعتبارها أحد شعارات العولمة الرئيسة، فإن الثورة الاتصالية وعلى وجه الخصوص شبكة الإنترنت بوسائلها الإلكترونية المتعددة، أتاحت للديموقراطية أن تكون على رأس جدول أعمال التطور الحضارى الذى يشق طريقه فى مختلف أنحاء العالم.

القسم الثانى

تجديد المشروع النهضوى العربى

(١)

تجديد المشروع النهضوى العربى

أطلق مركز دراسات الوحدة العربية فى الثانى والعشرين من شهر فبراير الماضى الصيغة النهائية للمشروع النهضوى العربى.

ويمكن القول بدون أدنى مبالغة، أن صدور الكتاب الذى يتضمن مكونات المشروع الأساسية، يعد حدثًا فكريًا ينبغى الوقوف أمامه بالتحليل طويلاً.

ويُرد ذلك إلى أنه فى الوقت الذى استطاع فيه أن يلخص أشواق الجماهير العربية وتطلعها إلى تحقيق نهضة عربية شاملة، أثار مجموعة من القضايا التى يثور بشأنها الجدل، ليس على المستوى العربى فقط، ولكن على المستوى العالمى أيضًا.

فمشكلة النهضة المطروحة فى بلادنا تثير تساؤلات حول كيف يمكن تحقيقها فى ظل تحديات العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية؟ كما أن التطلع إلى تحقيق الوحدة العربية يثير قضية العصر، وهو تنازل عديد من الدول المتقدمة عن جزء من سيادتها الوطنية فى سبيل الانضمام إلى تجمع إقليمى أوسع، قادر على المنافسة الاقتصادية فى عالم العمالقة، وأبرز أمثلته الاتحاد الأوروبى.

أما السعى إلى الديموقراطية فى ظل العولمة التى ترفع هذا الشعار، مع شعارات احترام التعددية وحقوق الإنسان، فيثير تساؤلات أبرزها أى ديموقراطية نريد فى

العالم العربى؟ وما مكوناتها الأساسية؟ وهل هناك إجماع بين كافة الفصائل السياسية العربية على مضمونها وآلياتها؟ وإذا ألقينا البصر إلى مكوّن آخر من مكونات المشروع النهضوى العربى، وهو ضرورة تحقيق التنمية المستقلة، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هل هذا - فى ظل العولمة بتشابكاتها المتعددة واقتصادها الذى يقوم على الاعتماد المتبادل - هدف واقعى أم أنه دعوة خيالية؟ وماذا عن العدالة الاجتماعية التى دار حولها صراع إيديولوجى ضار بين المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى طوال القرن العشرين، هل يمكن الجمع بينها وبين الحرية السياسية فى بنية واحدة متماسكة؟

وأخيرًا هل يمكن تحقيق الاستقلال الوطنى والقومى فى ظل ظاهرة الانتقاص من سيادة الدول بسبب العولمة من ناحية، وتأثيرها الحاسم على عملية صنع القرار السياسى والاقتصادى، نظرًا لظهور التكتلات السياسية والاقتصادية من ناحية أخرى.

* * *

بعبارة وجيزة هذه طائفة هامة من التساؤلات النظرية والمنهجية والعملية التى تطرحها وثيقة المشروع النهضوى العربى التى أعلنها مركز دراسات الوحدة العربية فى فبراير الماضى، فى اجتماع رأسه مدير المركز دكتور/ خير الدين حسيب.

وفى تقديرنا أنها ليست نهاية المطاف فى التفكير النهضوى العربى، بل إنها ينبغى أن تكون بداية جديدة للتخطيط الاستراتيجى للمستقبل، لأنها تحمل فى الواقع خبرات القرن العشرين فيما يتعلق بالصراع الإيديولوجى بين الماركسية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية، وتتضمن أيضًا الخبرات الهامة التى مر بها الوطن العربى طوال الخمسين عامًا الماضية، والتى كانت فى الواقع زاخرة بالتقدم والتراجع، بالمد والجزر، بالنصر والهزيمة، وبالمقاومة والاستسلام.

خبرات بالغة العمق على المستوى القطرى والقومى تحتاج إلى تحليل نقدى متعمق.

وفى تصورنا أن بداية أى نهضة تكون بممارسة النقد الذاتى. وقد عُنينا من قبل - فى إطار تحليل أزمة الثقافة السياسية العربية - بالدراسة التفصيلية لموجات النقد الذاتى المتتابعة فى الفكر العربى المعاصر، ابتداء من أدبيات النقد الذاتى الذى مارسه عدد من المفكرين العرب عقب الهزيمة العربية فى الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٤٨، إلى

الكتابات الهامة التى صدرت عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، وصولاً إلى إثارة موضوع أزمة التطور الحضارى عام ١٩٧٤، فى ندوة عربية جامعة، وأخيرًا إثارة موضوع المأزق العربى عام ١٩٨٦ (راجع فصل: خطاب الأزمة وأزمة الخطاب فى الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتى، فى كتابنا: الوعى القومى المعاصر، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩١).

ويبقى السؤال لماذا لابد أن تبدأ النهضة بالنقد الذاتى؟ لسبب بسيط مؤداه أنه ينبغى على المجتمع المحدد أو الأمة، أن تحلل خبراتها الماضية وأن تشخص السلبيات السائدة، ليس ذلك فقط بل ينبغى أن تعطيها التكييف الصحيح.

وتلك هى المقدمة الضرورية لأى تفكير نهضوى، عليه أن يواجه هذه السلبيات، من خلال تبنى منظومة جديدة من القيم السياسية والاقتصادية والثقافية، ليس ذلك فقط بل ضرورة وضع سياسات عملية قابلة للتنفيذ، مع تحديد دقيق للجماعات السياسية والشرائح الطبقية التى ستقوم بعبء إطلاق شعلة النهضة، ليس على مستوى النخبة فقط ولكن على صعيد الجماهير فى المقام الأول، التى ينبغى - وفق سياسة ثقافية مرسومة - العمل على رفع وعيها الاجتماعى، لكى تشارك بفاعلية فى مخطط النهوض القومى.

وإذا كانت ممارسة النقد الذاتى كما أكدنا أكثر من مرة هى المقدمة الضرورية لإطلاق مشروع نهضوى عربى جديد، فإن علينا أن نتساءل أولاً ما أوجه النقد التي وجِّهت للتجربة العربية التى امتدت لفترة أكثر من نصف قرن، وما السياسات البديلة التى اقترحتها النخبة السياسية والفكرية العربية؟

الموجة الأولى من النقد الذاتى العربى بدأت عقب الهزيمة العربية فى الحرب الإسرائيلية العربية عام ١٩٤٨، وكان أبرز اجتهاداتها الفكرية الكتاب الذى أصدره المؤرخ اللبنانى المعروف «قسطنطين رزيق» بعنوان «معنى النكبة». وقد أبرز عاملين أساسيين أديا إلى الهزيمة، وهما غياب التفكير العلمى فى المجتمع العربى من ناحية، والافتقار إلى الممارسة الديموقراطية.

وهكذا يمكن - بمفهوم المخالفة - القول بأن أى مشروع نهضوى عربى جديد لابد أن يقيم دعائم الفكر العلمى ويجابه ظواهر التفكير الخرافى من ناحية، وأن يرسخ قواعد الممارسة الديموقراطية على حساب أساليب الحكم الشمولية والسلطوية العربية.

وإذا ألقينا النظر إلى موجة النقد الذاتى العربى التى انطلقت عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، لاكتشفنا أن بطلها البارز كان الفيلسوف السورى المعروف «صادق جلال العظم»، والذى قام فى كتابه «النقد الذاتى بعد الهزيمة» بمحاولة جَسُور لتشخيص سلبيات الشخصية العربية. وقد ركز أساسًا على العيوب الجسيمة فى عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال العرب، وتبنى مفهومًا صكه عالم الاجتماع المصرى المعروف «حامد عمار» وهو «الشخصية الفهلوية»، باعتباره نمطًا سائدًا فى الشخصية العربية المعاصرة، لتفسير الهزيمة العربية عام ١٩٦٧.

وفى ضوء تحديد «حامد عمار» لسمات الشخصية الفهلوية، وصل «العظم» إلى نتيجة مفادها أن الخصال الفهلويـة التقليدية «تجعلنا عاجزين عن تقبل الحقيقة والواقع، وفقًا لما تفرضه الظروف الحرجة من تصرف سريع، وتضطرنا لإخفاء العيوب والفشل والنقائص بغير إنقاذ المظاهر والحفاظ على ماء الوجه. وبالإضافة إلى ذلك، رأى «العظم» أن من سمات الشخصية الفهلوية نزوعها إلى الحماس المفاجئ والإقدام العنيف والاستهانة بالصعاب فى أول الطريق، ثم انطفاء وفتور الهمة عندما يتبين للفهلوى أن الأمر يستدعى المثابرة والجلَد والعمل المنتظم الذى لا تظهر نتائجه إلا ببطء وعلى شكل تراكمى.

ويربط «العظم» بين سمة أخرى من سمات الشخصية الفهلوية وبين سلوك العرب قبل الحرب، ونعنى السمة الخاصة بالمغالاة فى تأكيد الذات، والميل الملِحّ لإظهار القدرة الفائقة فى التحكم بالأمور.

غير أن عديدًا من الكُتَّاب العرب تحفظوا على صياغة مفهوم الشخصية الفهلوية وقرروا أنها ليست سمة غالبة فى الشخصية العربية.

وأيًا ما كان الأمر، فيمكن لنا أن نستخلص بناء على هذا النقد الذاتى - بالرغم من تحفظاتنا على بعض تعميماته الجارفة - أن المشروع النهضوى الجديد لابد له أن يركز على ضرورة بناء شخصية الفرد العربى بطريقة عقلانية رشيدة، وفى سياق ديموقراطى، حتى يمكن له قراءة الواقع العالمى والقومى والعربى بغير تهويل أو تهوين، حتى تكون عملية صنع القرار تتم فى إطار مناقشة نقدية للبدائل المختلفة، فى مواقف السلم وظروف الحرب على السواء.

أما الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتى فمثلتها خير تمثيل الندوة الفكرية الهامة التى نظمتها جمعية الخريجين الكويتية فى الكويت، ونشرت أعمالها بعنوان «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» وذلك فى أبريل ١٩٧٤. وهذه الندوة فى تقديرنا من أهم الندوات الفكرية العربية التى عقدت فى النصف الأخير من القرن العشرين، بحكم تمثيلها الممتاز للمفكرين العرب من المشرق والمغرب والخليج بالإضافة إلى عمق أبحاثها وثراء مناقشاتها، وقد جاء فى تقديم أعمال الندوة عبارة هامة تكشف عن فلسفتها وتشخيصها للمشهد الحضارى العربى الراهن.

والعبارة تقول: «تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة فى صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف. وبينما ترجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فإننا اليوم وفى الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة»، وتشير المقدمة أيضًا إلى الآثار السلبية للظاهرة الاستعمارية فى وطننا العربى، غير أنها تحذر من اعتبارها العامل الوحيد للتخلف وتقرر بوضوح كامل: «فإننا ندرك الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضارى، وندرك ضرورة تحليلها العلمى العميق وتجاوزها الحتمى». ومعنى ذلك ضرورة تحليل الأسباب المجتمعة للقصور فى الأداء العربى.

أما الموجة الرابعة فيمثلها كتاب «المأزق العربى» الذى صدر عام ١٩٨٦ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة وأشرف على تحريره «لطفى الخولى». وشاركت فى تحريره نخبة من الكتاب العرب حاولوا الاجتهاد فى تفسير مظاهر وأسباب المأزق العربى الذى يدل عليه عجز العالم العربى عن التعامل الإيجابى مع الدولة الإسرائيلية والنظام الدولى من جانب، والفشل فى مواجهة القضايا المجتمعية الأساسية وفى مقدمتها غياب الديموقراطية.

وفى ضوء العرض السابق – يتأكد حكمنا بأن البداية الحقيقية لتجديد المشروع النهضوى العربى هى ممارسة النقد الذاتى الذى تم بالفعل فى العقود الماضية، عبر دروب شتى وفى ضوء اجتهادات فكرية متنوعة.

وهكذا يمكن القول أن تجديد المشروع النهضوى العربى الآن، وهى المهمة الأساسية التى ندب نفسه لتحقيقها مركز دراسات الوحدة العربية وخصوصًا منذ

مشروعه الرائد عن «استشراف المستقبل العربى» عام ١٩٨٢، يعد ذروة من ذُرَى إيجابية الفكر العربى المعاصر، الذى لا يقنع بالنقد السلبى وإنما يتقدم لكى يقدم رؤية استراتيجية للمستقبل.

(٢)

إشكاليات النهضة العربية

لم نبالغ حين أكدنا من قبل أن إطلاق مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت الصيغةَ النهائيةَ للمشروع النهضوى العربى فى الثانى والعشرين من شهر فبراير الماضى، يعد حدثًا فكريًا ينبغى الوقوف أمامه بالتحليل طويلاً.

وذلك لأن مفهوم النهضة فى حد ذاته يثير عديدًا من المشكلات النظرية والتاريخية فى آن واحد. وذلك لأنه يحيل على الفور فى مشروع النهضة بالمعنى التاريخى للكلمة الذى بدأ فى مصر فى أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والذى انتقل من بعد إلى بيروت وأقطار أخرى عربية.

وقد اعتُبرت هذه النهضة منذ قيامها أنها بمثابة التنظير لحقبة التنوير الأوروبى، وتتسم بكونها مشروعًا للتحديث الفكرى والإصلاح.

ويُنظر لهذه النهضة أساسًا بأنها وثيقة الصلة بالصدمة الحضارية التى نجمت عن الغزو الفرنسى بقيادة نابليون بونابرت لمصر عام ١٧٩٨، بعدما تبين بجلاء حجم التخلف العربى وخصوصًا إذا ما قُورنت بالتقدم الغربى. ولاشك أن مشروع محمد على للنهوض بمصر كان عثرة التفكير بطريقه إيجابية من أجل الإجابة عن السؤال الرئيس لماذا التخلف، وما النهضة ومكوناتها؟

وفى هذا السياق يمكن فهم حركة التحديث فى الإمبراطورية العثمانية والتى اتخذت شكل «استحداث تنظيمات جديدة».

وهكذا يمكن القول أن المشروع النهضوى العربى الذى تضمنه أحد الكتب التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، يمكن أن يكون أداة فعالة يستخدمها المثقفون العرب والمنظمات الأهلية والدوائر السياسية العربية لمناقشة ماضى وحاضر ومستقبل الأمة العربية.

ويمكن القول أن المؤرخ المغربى المعروف عبد الله العروى استطاع أن يصوغ بدقة الاستجابات المختلفة للتحدى الغربى وخصوصًا بعد الحملة الفرنسية على مصر. وقد طبق فى ذلك طريقة «الأنماط المثالية» Ideal Typed الذى سبق أن ابتدعها عالم الاجتماع الألمانى «ماكس فيبر». وتقوم هذه الطريقة على اختزال ظواهر نوعية متعددة تحت عنوان واحد جامع يسمح بفهم مضمونها واتجاهها على الفور.

وهكذا قرر العروى أنه ظهرت فى المجتمع المصرى خصوصًا ثلاثة أنماط من الاستجابات. الاستجابة الأولى أطلق عليها «وعى الشيخ» ويقصد به الشيخ محمد عبده الذى شغل من قبل وظيفة مفتى الديار المصرية وكان فقيهًا مجددًا. وقد ذهب إلى أننا كعرب لسنا مضطرين لأن نحتذى النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة؛ لأن لدينا الإسلام الذى يمكن تحديثه حتى يواكب العصر فى مجال المعاملات.

ولذلك نشر كتابه «الإسلام والعلم» حتى يثبت أن الإسلام لا يناقض المنهج العلمى.

أما الاستجابة الثانية فهى «وعى الليبرالى» ويقصد به الدكتور أحمد لطفى السيد الذى شغل منصب رئيس الجامعة المصرية وكان يطلق عليه أستاذ الأجيال. وقد كان يرى أن نقطع مع التراث ونحتذى النموذج الغربى بالكامل فى السياسة والاقتصاد والثقافة.

وتبقى الاستجابة الثالثة والأخيرة وهى «وعى داعية التقنية» ويقصد به المفكر المصرى الاشتراكى سلامة موسى والذى كان يفند حضارة المجتمعات الزراعية، ويدعو إلى الحضارة الصناعية بنزعة اشتراكية.

هذه التيارات الفكرية الثلاثة شهدت مصائر مختلفة فى مجال الممارسة التاريخية.

ويمكن القول أن التيار الليبرالى تغلب فى مصر وبعض البلاد العربية، وذلك فى العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات التى شهدت تطبيق نظم ديموقراطية شبيهة بالنظم الغربية. فقد قامت أحزاب سياسية مختلفة تداولت على الحكم فى ضوء الانتخابات الدورية التى كانت تجرى، وإن كان فى ظل الاحتلال الأجنبى الذى أثر تأثيرًا سلبيًا على هذه الممارسة.

وفى هذه الحقبة أُقصى كل من التيار الإسلامى الإصلاحى والتيار الاشتراكى.

وجاء من بعد عهد الانقلابات العسكرية العربية والثورات التى قضت قضاء مبرمًا على الميراث الليبرالى فى السياسة والاقتصاد وفتحت الباب أمام الخيار الاشتراكى كما حدث فى مصر وسوريا والعراق، التى شرعت أيضًا فى برامج تصنيع طَمُوحة.

غير أن الهزيمة المصرية فى حرب يونيو ١٩٦٧ فى المواجهة التاريخية مع الدولة الإسرائيلية، فتحت الباب أمام صعود التيارات الإسلامية التى جنح بعضها إلى التطرف والإرهاب فى الوقت الذى تجمد فيه أو صُفى التراكم الاشتراكى، وبدأت بوادر متواضعة لعودة الليبرالية والديموقراطية فى بلد مثل مصر، وإن كانت هذه تطورات مازالت فى بداياتها لأن السلطوية العربية مازالت راسخة.

وأيًا ما كان الأمر فيمكن القول بعد هذه الملحمة التاريخية الوجيزة عن مسار النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر حتى الآن أن أسئلة النهضة التى تثار اليوم ليست - كما يزعم بعض الكتاب العرب - هى نفسها التى أثيرت فى عصر النهضة العربية الأولى.

ويشهد على ذلك خطة مؤتمر هام نظمته جامعة «بالامند» فى لبنان وذلك فى الفترة من ٦ - ٢٤ مايو ٢٠٠٦. وضعها باقتدار كبير الدكتور شربل داغر الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية بالجامعة. وقد لفت نظرى أولاً عنوان المؤتمر وهو «هل النهضة سجينة الماضى أم هى حافز للحاضر؟».

وتُقرر مقدمة خطة المؤتمر أن الغرض منه هو مراجعة الفكر العربى فى عصر النهضة، باعتبار ذلك ضرورة لفهم الحاضر. والمؤتمر بذلك يحاول إعادة اختبار وعود النهضة بحاضر المجتمعات العربية اليوم فى الحقبة الحديثة وبعد نهاية الاحتلال الأجنبى.

ولذلك حاول المؤتمر الإجابة عن أسئلة كبرى من قَبيل هل هناك فى النهضة كفكرة طموح ونموذج تاريخى ما للسلوك يفسر حالة التراجع والاضطراب السائدة بين عديد من المثقفين العرب فى الوقت الراهن؟

وهل هناك فى النهضة ما منع ممارسة النقد الإيجابى وممارسة التفكير العقلانى فى الموضوعات المتعلقة بها؟

غير أن أهداف المؤتمر تتضح أكثر حين نعرف أنه قُسم لمناقشة أربعة محاور أساسية، هى «النص والتاريخ والعولمة»، و«السلطة والدولة والاستعمار»، و«الديموقراطية والإنسان والهوية والحضارة» وأخيرًا «مشكلة التفكير والمثقف».

وفى تقديرنا أن هذه المحاور جميعًا تثير أبرز أسئلة النهضة المثارة حاليًا، والتى حاول المشروع النهضوى العربى الذى طرحه مركز دراسات الوحدة أن يجيب عن عدد منها بطريقته.

والواقع أن برنامج مؤتمر جامعة «بالاماند» يثير فى المحور الأول ستة أسئلة رئيسة تتعلق بتعميم المشهد العربى الراهن ومن مختلف جوانبه، وذلك وضعًا فى الاعتبار التغيرات الكبرى التى لحقت به فى نصف القرن الأخير.

والأسئلة تتعلق بالسلطة الدينية وقدسية النص الدينى ومسألة الاجتهاد والتغير فى التاريخ.

وتثير هذه الأسئلة الموضوع الأهم وهو الموقف من التراث، وهو الذى ثار بشأنه الجدل العنيف طوال الخمسين عامًا الماضية بين أنصار الأصالة والمدافعين عن المعاصرة. ومن هنا أهمية ما طرحه المؤتمر هل التراث مكون للهوية أو هو وسيلة يتذرع بها للانطواء على الذات؟

ولدينا الشيع والمذاهب الدينية المتعددة والمتصارعة فى المجتمع العربى وتأثيرها السلبى على موضوع المواطنة.

والسؤال الكبير الذى طُرح حول علاقة التراث بالعولمة وهل هناك صراع بينهما أو يمكن لنوع من الشراكة أن يقوم؟

وأخيرًا لدينا موضوع الأصولية والعولمة وصراع الحضارات.

وهكذا يمكن القول أن مؤتمر جامعة «بالاماند» حين أراد أن «يزور» مرة أخرى موضوع الندوة، لم يتردد فى الاشتباك مع الظاهرة التى تملأ الدنيا وتشغل الناس وهى العولمة.

ولقد كانت هذه النقطة بالذات التى أثرناها أثناء مناقشة مُسوَّدة المشروع النهضوى العربى فى أحد الاجتماعات الهامة التى عقدت فى «بيت النهضة» وهو بالمناسبة اسم مقر مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت ، والذى اختير عمدًا للإشارة إلى محورية موضوع النهضة فى كل مشروعات هذا المركز العتيد الذى وقف منذ إنشائه مدافعًا عن القومية العربية، داعيًا لاستئناف النهضة بعد تعثرها فى العقود الأخيرة لأسباب شتى.

عودة إلى موضوعنا والنقطة التى سبق أن أثرتها، وهى أنه لا يمكن صياغة مشروع نهضوى عربى جديد بغير أن توضع فى الاعتبار الخريطة المعرفية لتغيرات المجتمع العالمى.

وقد سبق أن نشرت كتابًا بنفس العنوان (راجع: السيد يسين، الخريطة المعرفية للمجتمع العالمى، نهضة مصر، ٢٠٠٨) حددت فيه أربعة تغيرات كبرى لابد لكل منها أن يؤثر على صياغة المشروع النهضوى العربى.

وهى الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى إلى مجتمع المعلومات العالمى، والانتقال من الحداثة إلى العولمة، والتحول من مجتمع الأمن النسبى إلى مجتمع المخاطر، وسقوط النموذج القديم للأمن القومى وظهور نموذج الأمن القومى المعلوماتى، وأخيرًا بزوغ حضارة جديدة.

وتحتاج مناقشة كيف أدخل المشروع النهضوى العربى هذه التغيرات جميعًا إلى مقالات قادمة.

(٣)

النهضة ومشكلة الدخول فى عالم الحداثة

سيظل حديثنا عن أسئلة النهضة ومشكلاتها متصلاً، لأنها القضية الكبرى التى ينبغى أن ينشغل بها العقل العربى فى العقد القادم على الأقل، حتى تتجلى ظلمات الرؤى المتطرفة والرجعية، التى سادت مناقشات المجتمعات العربية المعاصرة.

الجدل حول أسئلة النهضة لم يتوقف منذ بداية النهضة العربية الأولى، عقب الاحتكاك الغربى بالعالم العربى والإسلامى بعد الحملة الفرنسية ضد مصر بقيادة نابليون بونابرت.

ولم تكن السجالات العربية بين التيارات الإيديولوجية العربية الكبرى كالتيار الإسلامى والتيار الليبرالى والتيار الاشتراكى مجرد حوارات تدور داخل آفاق فكرية مغلقة بين المثقفين العرب، ولكنها انتقلت من النظرية إلى التطبيق. ذلك أن نخبة من المثقفين العرب تولوا الحكم - فى ظروف سياسية معقدة متنوعة - فى بلاد عربية متعددة، مثل مصر على وجه الخصوص والعراق وتونس والمغرب، أى البلاد الرئيسة فى المشرق العربى والمغرب العربى. غير أن أكبر عقبة واجهت الممارسة الليبرالية فى هذه البلاد أنها تمت فى وجود الاحتلال الإنجليزى فى مصر وفى العراق، وفى سياق نظم الوصاية والانتداب فى لبنان وسوريا، وتمت ممارسات حزبية متعددة فى ظل الاحتلال فى كل من تونس والمغرب.

غير أن واقعة الممارسة الديموقراطية فى ظل الاحتلال لم تكن هى السمة الرئيسة لهذه الحقبة الليبرالية المحاصرة فى العالم العربى، ونعنى حقبة العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات، ولكننا لابد أن نشير إلى سمة أخرى فارقة هو أن الصراع الإيديولوجى الذى دار بين التيار الإسلامى والليبرالى والاشتراكى فى عصر النهضة الأولى والذى حلله باقتدار المؤرخ المغربى المعروف «عبد الله العروى» فى كتابه الشهير «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، حُسم تاريخيًا لحساب التيار الليبرالى. فقد أُقصى كل من التيار الإسلامى والاشتراكى، وانفرد الليبراليون بالساحة، وتحتاج تجربتهم إلى تحليل نقدى متعمق.

غير الانقطاع التاريخى فى تيار الفكر النهضوى سواء على مستوى الجدال النظرى أو الممارسة السياسية الواقعية توقف فى بداية الخمسينيات أو قبلها بقليل، حين وقع انقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩، وتولى العسكريون الحكم بعد أن نَحُّوا طبقة السياسيين المحترفين، وخصوصًا بعد أن قام فى مصر الانقلاب العسكرى الذى دبره الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر، والذى سرعان ما تحول إلى ثورة بعد أن أعلن هؤلاء عن مشروعهم الشامل للتغيير الاجتماعى الجذرى. وتمت محاولات بعثية لتقليد التجربة الناصرية فى كل من سوريا والعراق. منذ هذه اللحظة التاريخية توقف الحديث عن النهضة وبدأ الحديث عن التنمية!

ومرد ذلك إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وسعى الولايات المتحدة الأمريكية، فى محاولة مبكرة منها لخلق عالم دولى جديد تهيمن عليه ولذلك عمدت إلى نشر إيديولوجية التنمية. وبدأت القصة بمشروع «مارشال» لإعمار أوروبا بعد الخراب الذى أحدثته الحرب العالمية الثانية، وامتد السعى إلى بلاد العالم الثالث ومن بينها بلاد العالم العربى، حتى يتم تطورها تحت إشرافها غير المباشر من خلال الهيمنة على سياسات وقرارات المؤسسات العالمية الكبرى. وأهمها على الإطلاق البنك الدولى وصندوق النقد الدولى، اللذان قاما بتمويل قروض ومنح التنمية بشروط سياسية غير معلنة.

ومن هنا نلاحظ أن مصطلح النهضة منذ الخمسينيات اختفى من الخطاب السياسى، وحل محله مصطلح التنمية بتنوعاته المختلفة.

والسؤال هنا ما الذى – من الناحية السياسية والإيديولوجية – يدعو الآن للعودة لاستخدام مفهوم النهضة من جديد؟

بدأ ذلك فى الإنتاج الفكرى للمثقفين العرب منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ وربما كان ذلك تعبيرًا بليغًا عن فشل التنمية بمفهومها الاقتصادى وحيد البعد، والحاجة إلى مفهوم أشمل يضم الجوانب السياسية والاقتصادية والمعرفية والثقافية والاجتماعية فى إطار واحد، ولم يكن هناك أفضل من مفهوم النهضة، لأنه بحمولاته التاريخية الكبرى يحمل آثار فكر المفكرين النهضويين العرب الأوائل، وفى مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوى والشيخ محمد عبده وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى فى مصر وأضرابهم فى البلاد العربية الأخرى.

من هنا الدلالة الكبرى لإطلاق مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت لكتاب «المشروع النهضوى العربى» فى هذه المرحلة التاريخية بالذات، التى يحتاج فيها العقل العربى إلى عملية تجديد كبرى تقوم على الاستيعاب النقدى لتجارب النهضة العربية الأولى، والفهم العميق لتحولات العالم المعاصر فى نفس الوقت.

* * *

وفى ضوء الاستيعاب النقدى لتجربة النهضة العربية الأولى علينا - بعيدًا عن زحام التفاصيل وتعقد الوقائع التاريخية واختلاف مساراتها فى المشرق والمغرب - أن نركز على التناقض الرئيس الذى دار بين تيارين عريضين فى الفكر النهضوى. التيار الأول يدعو إلى الدخول فى عالم الحداثة الأوروبية بقوة وبلا أى تحفظ، والثانى يدعو إلى الخروج من هذا العالم قبل الدخول أصلاً فيه!

وأصل الخلاف يتمثل فى الأسس الحاكمة للحداثة الغربية ذاتها والتى يمكن على سبيل الإيجاز إجمالها فى ثلاثة أسس رئيسة، هى الفردية والعقلانية، والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى المنهج الوضعى فى بحث الظواهر الاجتماعية والثقافية.

وأخطر هذه الأسس جميعًا هو مبدأ العقلانية والذى كان شعاره المدوى أن «العقل وليس النص الدينى هو محك الحكم على الأشياء»! والمقصود هنا - فى سياق التطور الأوروبى - النص الدينى المسيحى، بعد أن قطعت أوروبا - عن طريق ثورتها الثقافية - العلاقة الوثيقة التى كانت تربط الدين بالسياسة، وبعد أن نسفت حكم الكنيسة الاستبدادى الذى جمد التطور الأوروبى قرونًا طويلاً.

وهنا بدأت الإشكالية لدينا! هل نطبق هذا المبدأ الحاكم ونعنى على وجه التحديد أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء». وماذا نفعل مع النص الإسلامى المتين، صاحب السلطة المعنوية الكبرى على عقول النخبة والجماهير معاً فى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية؟

هنا بدأ الانشقاق الكبير والذى مازلنا نعانى آثاره حتى اليوم!

وفى ضوء هذا التناقض نفهم رفض الشيخ محمد عبده المفتى والفقيه المجدد للحداثة الأوروبية باعتبارها النموذج الحضارى الذى يستحق احتذاؤه للمضى فى طريق التطور، ودعوته ومبناها أن الإسلام يمكن تحديثه والاستناد إليه كنموذج حضارى متكامل يغنينا عن الاقتباس من النموذج الأوروبى. وفى هذا السياق أخرج كتابه المهم «الدين والعلم» - ليثبت أن الإسلام لا يتناقض بالضرورة مع العلم.

غير أن التيار الليبرالى وعلى رأسه أحمد لطفى السيد رفض التراث جملة وتفصيلاً ودعا إلى التبنى المطلق لنموذج الحداثة الأوروبى، وكذلك فعل التيار الاشتراكى ممثلاً للمفكر المصرى سلامة موسى داعية التصنيع والتكنولوجيا والذى كان يحتقر ثقافة المجتمعات الزراعية - المتخلفة!

غير أن المشكلة الحقيقية أن تيار «الشيخ محمد عبده» لم ينجم عنه مدرسة عصرية تمارس الاجتهاد فى ضوء التأويل العميق الذى يقوم على المعرفة الدقيقة بتحولات المجتمع العالمى. بل لقد كان تلميذه الأشهر «محمد رشيد رضا» صاحب اتجاه انغلاقى إلى حد كبير، وجاء بعد ذلك فى سياق نفس شجرة الأنساب الفكرية حسن البنا الذى قام بانقلاب حقيقى فى المسيرة، حين دعا لتأسيس الدولة الدينية بتطبيق الشريعة الإسلامية، وأسس جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ ردًا على سقوط الخلافة العثمانية. منذ هذه اللحظة التاريخية الفارقة بدأ تيار الخروج من الحداثة الغربية بأسسها المعروفة، واتخذ هذا الخروج مسارات شتى. وذلك لأن الإخوان المسلمين بعد مسيرة قصيرة من ممارسة العنف والإرهاب الذى تولاه «الجهاز السرى» الذى أنشأه الشيخ حسن البنا، وإن كان قد توقف بعد القمع الأمنى الشديد وبعد البيان المشهور للمستشار «حسن الهضيبى» مرشد الإخوان المسلمين بعد اغتيال حسن البنا «دُعاة لا قضاة»، بمعنى أنهم يدعون إلى الإسلام ولا يحكمون على أحد بالإيمان والكفر، إلا أن جماعات متشددة وإرهابية شتى

تشكلت بتأثير الفكر المتطرف للزعيم الإخوانى الشهير «سيد قطب»، الذى أصدر كتاب «معالم على الطريق»، والذى يعد «مانيفستو» الإرهاب الإسلامى لأنه حكم على المجتمعات الإسلامية الراهنة بالكفر والضلال.

نشأت جماعات إسلامية إرهابية شتى مثل «الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد» مُتبنيةً لهذا الفكر فى أكثر صوره رجعية وتطرفًا وجمودًا، وقامت بحوادث إرهابية إجرامية، ضاع ضحيتها مئات الأبرياء، ودُمرت فيها ممتلكات متعددة للدولة أو الأهالى.

غير أنه لابد من تسجيل أن هاتين الجماعتين على وجه التحديد قامتا بعمل محمود، وهو ممارسة النقد الذاتى فى سلسلة كتب «ترشيد العمل الجهادى»، والتى تتضمن إدانة لما أطلقنا عليه من قبل فى دراسة لنا «القياس الخاطئ والتأويل المنحرف».

بعد هذه اللوحة التاريخية المعقدة التى حاولنا فيها بإيجاز تحديد التناقض الرئيس الذى دار فى فكر النهضة العربية الأولى بين الدخول إلى الحداثة أو الخروج منها قبل الدخول فيها، لابد أن نثير عديدًا من الأسئلة تتعلق بشكل العلاقة بين الدين والسياسة فى المشروع النهضوى العربى الجديد.

(٤)

الدين والسياسة فى المشروع النهضوى

رفض أنصار التيار الإسلامى منذ عهد الشيخ محمد عبده الدخول فى عالم الحداثة، لأن مرجعيتها كانت غربية. وذلك لأنها المشروع الحضارى الذى أقيمت على أساسه دعائم نهضة المجتمعات الغربية التى تحولت من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الصناعية الرأسمالية.

ولاشك أن شعار الحداثة المدوى ومقتضاه أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الدينى، هو أحد الأسباب التى جعلت أنصار التيار الإسلامى يهاجمون الحداثة الغربية. وذلك لأن النص الدينى الإسلامى هيمن على المناخ السياسى والثقافى العربى والإسلامى قرونًا طويلة، وكان من الصعب الابتعاد عنه، والاعتماد على العقل اعتمادًا مطلقًا فى حل مشكلات الحياة والمجتمع.

غير أن رفض الحداثة الغربية الذى بدأ منذ عصر النهضة العربية الأولى سرعان ما تجدد بعد سقوط الخلافة الإسلامية فى أواخر العشرينيات، بعد أن هوى الرجل المريض والذى تمثل فى الإمبراطورية العثمانية المتداعية.

منذ هذا التاريخ وجهود أنصار الإسلام السياسى لا تنقطع فى سبيل استعادة الخلافة، والتى هى بالنسبة لهم الفردوس المفقود.

ولذلك لم يكن غريبًا هجومهم على الحضارة الغربية ورفضهم القاطع لها، باعتبار أنها هى وليس غيرها التى أفرزت القوى الاستعمارية التى حطمت الخلافة الإسلامية من جانب، واستعمرت بلادًا عربية وإسلامية عديدة من ناحية أخرى.

وقد يكون مقبولاً هجوم الإسلاميين على القوى الاستعمارية الغربية، غير أنه من غير المقبول فى الواقع النظر إلى الثقافة الغربية وكأنها كتلة واحدة صماء، لا تمايز فيها ولا تنوع.

والحقيقة أن الثقافة الغربية عاشت طويلاً فى ظل المركزية الأوروبية التى زعمت أن أوروبا هى التى تحدد معايير التخلف والتقدم، وأنها هى منبع القيم الإنسانية والحارسة على حسن تطبيقها. غير أن هذه الثقافة أوسع كثيرًا من الدوائر الاستعمارية والصهيونية التى مارست بوحشية منقطعة النظير الاستعمار الاستيطانى فى الجزائر وفلسطين، والاحتلال التقليدى فى عديد من البلاد العربية الأخرى.

غير أن هذه المركزية الأوروبية وصلت إلى منتهاها، ووجِّهت لها الانتقادات العنيفة من داخل الثقافة الغربية ذاتها.

وهكذا يمكن القول أنه لا ينبغى التعميم الجارف على الثقافة الغربية، وادعاء أنها بطبيعتها مضادة للقيم الإنسانية الرفيعة، التى تتعلق بالحرية والعدل والمساواة. كما أنها ليست معادية أيضًا للإسلام وللمجتمعات الإسلامية.

ولو نظرنا للثقافة الغربية بصورة موضوعية لاكتشفنا أنها فى الوقت الراهن توجد بها تيارات عنصرية، أعادت إنتاج الخطاب العنصرى القديم الذى صيغ فى القرن التاسع عشر، لكى يبرر شرعية الاستعمار الغربى لدول العالم الثالث.

وهذه التيارات العنصرية الجديدة يزعجها أشد الإزعاج تواجد ملايين من المهاجرين المنحدرين من أصول إسلامية فى قلب البلاد الأوروبية.

ونحن نعرف – على سبيل المثال – أن الإسلام هو الدين الثانى فى فرنسا. وأن عدد المسلمين لا يقل عن أربعة ملايين مسلم، بكل ما يعنيه ذلك من مشكلات ثقافية تتعلق بعجز شرائح من هؤلاء عن التكيف مع الثقافة الفرنسية، ومشكلات اقتصادية تتعلق بإدماجهم فى المجتمع.

غير أنه بالإضافة إلى هذه التيارات العنصرية هناك فى الثقافة الغربية تيارات تقدمية تؤمن بحق العالم الثالث فى أن ينعم بمسار التنمية على المستوى العالمى، بالإضافة إلى تأييدها لحق الشعب الفلسطينى فى إقامة دولته المستقلة جنبًا إلى جنب مع الدولة الإسرائيلية. ولا ننسى فى هذا المقام المظاهرات المليونية التى خرجت فى عديد من عواصم العالم الغربى محتجة على الغزو العسكرى الأمريكى للعراق.

ولو أضفنا إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبى قد دخل فى شراكة اقتصادية وثقافية مع عديد من البلاد العربية وخصوصًا فى مجال البحر المتوسط، لأدركنا أن الصورة السلبية التى ترسمها الجماعات الإسلامية السياسية المتشددة ليست موضوعية تمامًا.

غير أنه أخطر من التحيز فى رسم هذه الصورة النمطية السلبية للثقافة الأوروبية، فإن ادعاء الإسلاميين المتشددين أن الخراب لم يلحق بالبلاد العربية والإسلامية إلا بسبب تبنى مبادئ الحداثة الغربية، ومن بينها تطبيق القوانين الوضعية، ووقف تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ادعاء ليس له من أساس.

وفى تقديرنا أن الرفض الإسلامى للحداثة الغربية - والذى يتخذ فى بعض الأحيان رفضًا مطلقًا، وفى أحيان أخرى رفضًا جزئيًا لبعض جوانبها - يمثل مخاطر ثقافية على المجتمع العربى لا حدود لها.

وذلك لأن هذا الرفض القاطع يعنى فى الواقع رفضًا لمجموعة من القيم المتماسكة التى قامت على أساسها الحداثة الغربية، وأدت فى الممارسة إلى تقدم المجتمعات الغربية.

ومن هنا فلابد من الدراسة التأصيلية لمفهوم الحداثة، والذى يستخدم فى الخطاب العربى المعاصر - بمختلف مستوياته - بكثير من الالتباس.

ويبدو ذلك واضحًا وجليًا فى الخلط الذى وقع فيه عديد من الكتاب العرب بين مفهومَى الحداثة والتحديث.

«الحداثة» كمفهوم يشير إلى المشروع الحضارى الأوروبى الذى صاغته الطبقة الرأسمالية الأوروبية الصاعدة على أنقاض المجتمع الإقطاعى. والحداثة - كما يقرر عدد من الكتاب الغربيين الثقات من أبرزهم «أنطونى جيدنجز» عالم الاجتماع البريطانى الشهير - تقوم على عدة أسس.

وأول هذه الأسس هو احترام الفردية، بمعنى إعطاء الفرد باعتباره فردًا كيانًا مستقلاً له حقوقه السياسية فى ظل نظام ديموقراطى يؤمن بالتعددية السياسية والحزبية، حقوقه الاقتصادية والتى تتمثل فى حقه فى التنقل والعمل بغير إجبار، وحقوقه الاجتماعية والثقافية، والتى تتمثل فى الخدمات التى توفرها الدولة للمواطنين.

والأساس الثانى من أسس الحداثة الغربية هو العقلانية. وقد نجحت الرأسمالية باعتبارها تنظيمًا اقتصاديًا متميزًا بحكم اعتمادها فى التخطيط الاقتصادى والصناعى وفى التنفيذ على العقلانية، التى لابد أن تنعكس على عملية صنع القرار. وهذه العملية لا تتم فى الغرب بالطريقة العشوائية التى تتم فى عديد من البلاد العربية، ولكن لها أصول علمية ومناهج فى علم الإدارة معترف بها. والأساس الثالث من أسس الحداثة الغربية هو الاعتماد على العلم والتكنولوجيا لإشباع الحاجات المادية لملايين السكان.

وقد عبر عن هذه الحداثة الغربية المجتمع الصناعى، الذى استفادت ملايين البشر من إنتاجه لسد احتياجاتها الأساسية.

إذا كان ما سقناه من حجج صحيحًا - وهو صحيح تاريخيًا - فكيف تُرفض الحداثة ومشتقاتها فى العالم العربى والإسلامى؟

ويمكن القول أن ما سبَّب الالتباسَ الخلُط بين الحداثة كمشروع حضارى وعملية التحديث، والتى تعنى تطوير مجتمع ما كالمجتمع الزراعى لكى يتحول إلى مجتمع صناعى.

غير أن عملية التحديث كما تمت فى العالم العربى الذى يزخر بالنظم الشمولية والسلطوية وشبه الليبرالية، تمت فى الواقع بطريقة عشوائية افتقرت إلى شمول النظرة لعملية التنمية المستدامة.

ونظرة إلى عديد من البلاد العربية التى اتسعت دوائر الفقر فيها فى العقود الأخيرة تشير إلى فشل التحديث من ناحية، وغياب الحداثة بمفهومها الأصيل من ناحية أخرى.

وأيًا ما كان الأمر، فإنه يمكن القول أن رفض التيار الإسلامى للحداثة من الناحية الحضارية يعد أحد أسباب التناقضات الكبرى بين التيار الإسلامى باتجاهاته

المختلفة والمجتمع العربى الذى يسعى منذ عقود إلى التقدم مستعينًا فى ذلك بأسس الحداثة الغربية.

غير أن رفض التيار الإسلامى بالإضافة إلى ذلك إلى الديموقراطية، مثّل فى الواقع عقبة كبرى فى سبيل التحديث السياسى للمجتمع العربى المعاصر.

وإن كانت بعض التيارات الإسلامية وخصوصًا تيار الإسلام السياسى قد قَبِل - بصورة تكتيكية - مبادئ الديموقراطية الغربية حتى يتاح له أن ينقلب - باتباع الوسائل الديموقراطية - على الدولة المدنية لتأسيس الدولة الدينية التى هى فى صميم مشروعه الحضارى.

(٥)

التحول الديموقراطى والتخطيط الحضارى

يبرز التحول من السلطوية إلى الديموقراطية فى العالم العربى باعتباره أبرز الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها المشروع النهضوى العـربى، الـذى أطـلق وثيقته الأساسية مركز دراسات الوحدة العربية فى فبراير الماضى بمدينة بيروت.

ولعل هذا الهدف من أصعب الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها المشروع النهضوى العربى.

ويُرد ذلك إلى أن ميراث الشمولية والسلطوية قديم فى الوطن العربى. وبالرغم من التحولات الكبرى التى لحقت ببعض النظم السياسية العربية التقليدية فى الخمسينيات، ونعنى سقوط بعض النظم الملكية كالنظام المصرى والنظام الليبى. وقد صعدت على أنقاضها نظم سياسية «راديكالية» مثل ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر، وانقلابات حزب البعث فى سوريا والعراق التى رفعت شعارات ثورية وزعمت أنها ستحقق الحرية السياسية الغائبة. إلا أن الممارسة أثبتت أن السلطوية ظلت راسخة وإن اتخذت أشكالاً مستحدثة أهمها صيغة الحزب الإيديولوجى الأوحد، الذى اتخذ فى مصر اسم «الاتحاد الاشتراكى العربى» وفى سوريا والعراق اسم «حزب البعث».

نحـن فى الواقـع فى الوطـن العـربى الآن - بالرغـم من شـعارات العـولمة المدويـة عن الديموقراطية واحترام التعددية وحقوق الإنسان - مازلنا أمام معضلة سيادة

السلطوية، والعجز عن تفكيك بنيتها الجامدة، التى أصبحت أخطر معوقات التقدم الحضارى العربى.

ونستطيع التأكيد على أنه حتى لو حللنا مشكلة السلطوية وانتقلنا - ولو بخطوات متدرجة - إلى الديموقراطية، فإن ذلك لن يحلّ معضلة التخلف العربى.

وذلك لأننا فى أشد الحاجة إلى تخطيط حضارى متكامل.

ويمكن القول أنه ليست هناك نظرية صورية متكاملة للديموقراطية الغربية يمكن أن تطبق فى أى مكان. وهذا لا ينفى أن هناك مثالاً ديموقراطيًا ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والانتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلى الشعب، وتداول السلطة. كل ذلك مع الوضع فى الاعتبار أن هذا المثال الديموقراطى بمكوناته المتعددة لابد أن يختلف تطبيقه من قطر إلى آخر، نظرًا للتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، والثقافة السياسية السائدة، وتركيب الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية، وطبيعة القوى والحركات الاجتماعية.

وفى تقديرنا أن مكونات المثال الديموقراطى التى أشرنا إليها تصلح تمامًا مقياسًا لتقييم الوضع الديموقراطى العربى.

وتستحق مفردات المثال الديموقراطى التى أشرنا إليها من قبل أن نقف أمامها قليلاً، لكى يتبين لنا المأزق الراهن للقوى والحركات الاجتماعية العربية.

ولنبدأ بأول هذه المفردات وهى سيادة القانون. وتطبيق مبدأ سيادة القانون يفترض ابتداء أننا بصدد دولة قانونية. ونحن نعرف أن الفقه الدستورى يفرق بين نوعين من الدول: دول قانونية ودول بوليسية. فى الدول القانونية لابد من وجود دستور يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم، ولابد من وجود مدونات قانونية منشورة وصادرة بشكل قانونى عن البرلمانات، مثل مدونة القانون المدنى والقانون الجنائى وقانون الإجراءات الجنائية وغيرها.

وفى الدولة القانونية فقط يمكن تطبيق مبدأ سيادة القانون، الذى يطبق على الجميع بغير تمييز. كما أن المواطن لا يُحاكم إلا أمام قاضيه الطبيعى، ولا يمثُل أمام محاكم استثنائية أيًا كانت، كما أن له حقوقًا وضمانات قانونية، تكفل عدالة المحاكمة.

المشكلة الحقيقية أن عديدًا من الدول العربية حتى التى يوجد فيها دستور وقوانين، ليست فى الواقع سوى دول بوليسية بحكم إهدار الدستور فى الممارسة، ومخالفة القوانين التى تنص على الضمانات للمتهمين، وإنشاء محاكم استثنائية، وتطبيق قوانين عرفية تجمد العمل بالقوانين العادية.

وهذه الدول العربية - كما رأينا فى العقد الأخير - تمانع ممانعة شديدة فى التحول من نمط الدولة البوليسية إلى نمط دولة القانون، وذلك باصطناع حجج شتى، أهمها شيوع ظاهرة الإرهاب من ناحية، والتى تقتضى تطبيق القوانين الاستثنائية، وضرورة مواجهة خصوم النظام السياسى فى الداخل باتباع تدابير مشددة.

ولعل هذا التحول الضرورى الذى نتحدث عنه، يمثل الخطوة الأولى الحاسمة فى مجال تفكيك البنية السلطوية للنظم السياسية العربية المعاصرة.

خطوة ضرورية ولكنها ليست كافية، فأمامنا لتطبيق المثال الديموقراطى قائمة طويلة بالمطالب، من بين أهمها احترام حقوق الإنسان، وضمان حرية التفكير والتعبير، والإقرار بحرية التنظيم، ودورية الانتخابات السياسية بمختلف أشكالها، وقبل ذلك كله الاعتراف بمبدأ أساسى من مبادئ الديموقراطية وهى ضرورة تداول السلطة، لتجديد دماء النظام السياسى برؤى جديدة بصورة دورية متنظمة.

فى ضوء كل المطالب التى تحتاج إلى مناقشات تفصيلية، ندرك لماذا نلاحظ حضور الدولة وغياب القوى والحركات الاجتماعية العربية!

ولا نريد أن نسترسل فى مناقشة عديد من المتطلبات لتحقيق المثال الديموقراطى المرجو فى المشروع النهضوى العربى وخصوصًا فى مجال إجراءات الديموقراطية وقيَمها، وهى قضايا ناقشناها من قبل بالتفصيل فى كتب سابقة لنا (راجع كتابنا الإصلاح العربى بين الواقع السلطوى والسراب الديموقراطى، القاهرة ٢٠٠٥، وكتابنا «إعادة اختراع السياسة: من الحداثة إلى العولمة»، القاهرة ٢٠٠٦).

وذلك لأننا نريد أن نتطرق إلى موضوع تندر فيه الكتابات العربية وهو موضوع أهمية التخطيط الحضارى الشامل للنهضة العربية، بحيث يصبح تحقيق الديموقراطية مجرد مكون من مكوناتها.

والتخطيط الحضارى العربى يحتاج أولاً إلى معرفة وثيقة بالتطورات العالمية وخصوصًا فى أبعادها الثقافية. وذلك لأن المسافة - بحكم العولمة - ضاقت جدًا بين المحلى والعالمى.

وهذه التطورات العالمية أدت إلى بروز إشكاليات معرفية جديدة ومشكلات واقعية عالمية.

ويمكن رد سبب بروز هذه الإشكاليات والمشكلات إلى عوامل متعددة. وربما كان أول عامل من هذه العوامل هو الخبرة التاريخية الثمينة التى تحصلت من الممارسات الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى القرن العشرين.

لقد كان القرن العشرون حافلاً بالأحداث الكبرى، فقد اكتملت فيه الثورة الصناعية بكل أبعادها، ثم برزت من بعد الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث أصبح العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية عنصرًا أساسيًا من عوامل الإنتاج، وتحولت التكنولوجيا لتصبح هى الأداة الأساسية لإشباع الحاجات الأساسية لملايين البشر فى مختلف أنحاء المعمورة.

وجاءت مؤخرًا الثورة الاتصالية الكبرى والتى أصبحت شبكة الإنترنت هى رمزها البارز، وهذه الثورة بإجماع العلماء الاجتماعيين هى أخطر ثورة فى تاريخ البشرية، بحكم أنها أتاحت للناس فى كل مكان إمكانية الاتصال المباشر، والتفاعل الإيجابى بين مختلف الثقافات الإنسانية بكل ما تحفل به من رُؤًى متنوعة للعالم.

وليست خبرة القرن العشرين فقط هى التى أدت إلى بروز إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية جديدة، بل إن بروز الوعى الكونى بمشكلات الإنسانية الحادة، وأبرزها موضوع البيئة ومخاطر تلوث الكوكب، قد أدى إلى ظهور أنماط مستحدثة من التفكير، وممارسة مؤسسات قديمة مثل اليونسكو ومؤسسات حديثة مثل جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو للبحث بطرق جديدة، تعتمد فى المقام الأول على التفكير الجماعى، من خلال استطلاع آراء أبرز العقول الإنسانية فى مختلف التخصصات العلمية وحقول المعرفة، حول تشخيص الوضع الإنسانى الراهن، والتماس أكثر الحلول فاعلية لمواجهة كل من الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية.

ويمكننا التأكيد على أن أبرز المؤسسات العالمية التى انشغلت فى السنوات الأخيرة بموضوع تحديد وبلورة الإشكاليات المعرفية ونحن على مشارف الألفية الثالثة هى هيئة اليونسكو.

وفى هذا المجال نظم العالم الاجتماعى الفرنسى "جيروم بانديه" رئيس وحدة البحوث المستقبلية فى اليونسكو مؤتمرًا عالميًا عنوانه "حوارات القرن الحادى والعشرين"، جمع فيه أبرز العقول لمناقشة الإشكاليات التى ستواجه الإنسانية فى العقود القادمة.

وفيما يلى أمثلة للموضوعات الهامة التى ناقشها هذا المؤتمر التاريخى:

القسم الأول: استشراف المستقبل وعدم اليقين: أى مستقبل للبحوث المستقبلية؟

موضوعات هذا القسم تتعلق كلها بفكرة استشراف المستقبل من زاوية إمكاناتها وحدوها وآفاقها وعلاقتها بالفعل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة: مستقبل واحد أو تعددية المستقبلات؟ طبيعة المستقبل، أصول المستقبل.

القسم الثانى: نحو عقد طبيعى: مستقبل النوع الإنسانى ومستقبل الكوكب.

ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة: أى مستقبل للنوع الإنسانى؟ السكان: أى مستقبل للسكان والهجرة - القرن الواحد والعشرون؟

القسم الثالث: نحو عقد ثقافى جديد؟

آفاق جديدة للثقافة التعددية والتعليم ومن نماذج الموضوعات المبحوثة: نحو صدام للحضارات أم تجاه التهجين الثقافى؟ الآفاق الجديدة للثقافة: العولمة وعدم اليقين الثقافى والعنف، نحو ثقافات مهجنة.

القسم الرابع: نحو عقد اجتماعى جديد؟

تعلم العيش المشترك، ومن نماذج هذه البحوث: أى ديموقراطية فى المستقبل؟ أى مستقبل لحقوق الإنسان؟ ما مستقبل وضع المرأة فى العالم؟ ما مستقبل العمل وما مستقبل الوقت؟

القسم الخامس: نحو عقد أخلاقى جديد؟

العالم والعولمة: ومن نماذج هذه البحوث: الثورة الصناعية الثالثة والعولمة. هل تمثل العولمة فخًا؟ عقد اجتماعى جديد لمرحلة جديدة من مراحل العولمة. نحو نمط جديد من التنمية ونهاية الفقر.

غير إنه بالإضافة إلى المشكلات المعرفية التى يتعين على المشروع النهضوى العربى أن يضعها فى الحسبان، لابد من الالتفات إلى قائمة المشكلات الواقعية العالمية.

وفى تقديرنا أن المؤسسة العالمية التى تخصصت فى الفترة الأخيرة فى حصر وتحديد المشكلات الواقعية التى ستجابه الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين هى جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو باليابان، التى أصدرت تقريرًا هامًا عنوانه «حالة المستقبل». وقد استطاع هذا التقرير أن يضع يده على خمس عشرة مشكلة عالمية، من أمثلتها البارزة: كيف يمكن تحقيق التنمية المستدامة لكل الناس؟ كيف يمكن إقامة التوازن بين الازدياد السكانى والموارد؟ كيف يمكن لعملية صنع القرار أن تكون أكثر التفاتًا لمنظور الأجل الطويل؟ كيف يمكن للعولمة وشيوع المعلوماتية والاتصالات أن تعمل لخير كل إنسان؟ كيف يمكن تدعيم البعد الأخلاقى للأسواق لسد الفجوة بين الغنى والفقير؟ كيف يمكن تدعيم القدرة على الحسم واتخاذ القرار فى ضوء تغير طبيعة العمل والمؤسسات؟ كيف يمكن تحسين وضع المرأة والرقى بالوضع الإنسانى؟

وخلاصة القول، أننا فى حاجة إلى أن نتأمل منهج التخطيط الحضارى العربى فى ضوء التحليل النقدى العميق لتحولات بنية المجتمع العالمى.

(٦)

التخطيط الحضارى فى عالم متغير

أكدنا من قبل أن المشروع النهضوى العربى يحتاج فى النظرية والتطبيق إلى تخطيط حضارى متكامل، بحيث يصبح تحقيق الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية وغيرها من المكونات، مجرد مفردات فى هذا التخطيط الحضارى. ويمكن القول أن التخطيط الحضارى العربى يحتاج أولاً إلى معرفة وثيقة بالتطورات العالمية وخصوصًا فى أبعادها الثقافية.

وقد سبق لنا أن نشرنا كتابين فى هذا الصدد، الأول منهما عنوانه «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمى» (القاهرة ٢٠٠٨)، والثانى عنوانه «شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعى إلى العالم الافتراضى» (القاهرة، ٢٠٠٩).

وبناء على دراساتنا السابقة يمكن لنا أن نؤكد أن العالم كله شرقه وغربه وليس الوطن العربى فقط، مشغول بالتخطيط الحضارى، لأن النخب السياسية الحاكمة - مثلهم فى ذلك مثل العلماء الاجتماعيين - أصبحوا يدركون بشكل متزايد أن عصر العولمة قد قلب الموازين السياسية والاقتصادية والثقافية، وأن هناك حاجة للمجتمعات المعاصرة حتى المتقدم منها اقتصاديًا وتكنولوجيًا إلى تخطيط حضارى شامل، يعيد النظر فى كافة المسلمات السياسية والاقتصادية والثقافية التى عاش العالم فى ضوئها طوال القرن العشرين.

وقد سبق لنا أن عبرنا عن هذه الفكرة المحورية فى مقال لنا نُشر فى جريدة الأهرام يوم ١٤ فبراير ١٩٩٤ بعنوان "نحن والغرب فى انتظار الثورة الفكرية".

وكنا نقصد بالثورة الفكرية هذا التخطيط الحضارى الجديد. وقد قررنا فيه - بعد تقييم الاجتهادات الفكرية فى الشرق والغرب بهذا الصدد - "أن الحصاد البحثى مازال هزيلاً، وأن العالم كله فى حاجة ماسة إلى ثورة فكرية تستطيع التعامل مع متغيرات العصر بطريقة أكثر كفاءة من الاجتهادات الجزئية التى تمت صياغتها حتى الآن".

ولعل السؤال الذى ينبغى إثارته الآن هو ما أبرز التغيرات الكبرى التى لحقت بإدراكات النخب السياسية الحاكمة والجماهير على السواء، فيما يتعلق بعديد من الظواهر العالمية؟

أشار بعض الباحثين إلى أن التدخل العسكرى فى المناطق المضطربة سينظر إليه باعتباره مخاطرة يستحسن تجنبها، ولن يكون هذا هو إدراك السياسيين فقط فى البلاد الديموقراطية، ولكنه سيكون الإدراك السائد لدى قطاعات جماهيرية واسعة ليست مستعدة للتضحية بحياة أفراد فى القوات المسلحة، حتى لو كانت أعدادًا محدودة.

ويكشف عن صدق هذا التنبؤ الاتجاهات السلبية المتصاعدة فى الولايات المتحدة الأمريكية إزاء التدخل العسكرى فى العراق وفى أفغانستان. وذلك لأن سحابات التعتيم السياسى التى أطلقها صقور المحافظين الجدد فى إدارة الرئيس السابق جورج بوش، والذى كان ألعوبة فى أيدى مجرمى الحرب ممن خططوا لها ونفذوها بالمخالفة لقواعد الشرعية الدولية، وبالاعتداء الصارخ على حقوق الشعوب فى حياة آمنة كريمة، هذه السحابات تبددت.

وظهر للعالم كله أن أسلوب التدخل العسكرى الهمجى باسم الدفاع عن المصالح القومية مذهب فاسد، أسقطته الخبرة الإنسانية البصيرة.

وفى ضوء هذا الاستنكار الجماهيرى العالمى للمغامرات العسكرية، تراجعت دعوات صقور الحرب الأمريكية للهجوم على إيران بدعوى خطورة مشاريعها الذرية على أمن دولة إسرائيل!

كما تبددت شعارات الحرب التى رُفعت فى عهد بوش ضد كوريا الشمالية وغيرها من الدول المارقة، بتعبير الاستعماريين الأمريكيين الجدد!

ومما لا شك فيه أن الرخاء الاقتصادى أصبح هو علامة الخير المعترف بها عالميًا، ولكن مشكلته أنه لكى يتحقق لابد من توافر شروط متعددة، أهمها على الإطلاق توافر شروط السلام الاجتماعى بين الدول فى عالم تفوق فيه أعداد الفقراء بمئات الملايين أعداد الآمنين اقتصاديًا.

ويُرد ذلك إلى الاستغلال البشع الذى تمارسه الدول الرأسمالية المتقدمة للدول النامية، من خلال السيطرة على الأسواق والأسعار وتفوق التكنولوجيا، بالإضافة إلى فرض شروط بالغة الإجحاف فى مجال التجارة والتبادل الاقتصادى بحكم هيمنة منظمة التجارة العالمية، وخصوصًا نصوص معاهدتها المتحيزة للدول الغنية على حساب الدول الفقيرة.

ولعل أبرز ما يحتاج إلى فكر إبداعى أصيل هو تقنين ضوابط حق التدخل، سواء لأسباب تتعلق بالأمن الدولى أو لأسباب إنسانية. غير أن هذا يحتاج ابتداء إلى إعادة صياغة كاملة لنظرية الأمن القومى، لتصبح نظرية للأمن الإنسانى الذى يتجاوز الحدود الضيقة لمفاهيم المصلحة الوطنية.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم "الأمن الإنسانى" الذى بادرت اليابان على وجه الخصوص إلى صياغته، أصبح الآن مبدأ أساسيًا من مبادئ الأمم المتحدة.

ويمكن القول أنه فى الوقت الراهن هناك قائمة كاملة من المشكلات الملحة التى تحتاج إلى تفكير منهجى منظم لمواجهتها، ومن أبرزها السياسات التعليمية.

وقد لوحظ فى كل البلاد زيادة الطلب على التعليم فى كافة مراحله، وأصبحت هناك مشكلات تتعلق بعدم كفاية وعدم كفاءة المدرسين فى عديد من البلاد، والحاجة إلى استحداث طرق جديدة للتعليم. وقد اهتمت هيئة اليونسكو بهذا الموضوع اهتمامًا خاصًا، وشكلت لجنة عن "التعليم فى القرن الحادى والعشرين"، أكدت فيه أن اتجاه المستقبل الذى سيسود فى القرن الحادى والعشرين سيكون هو "التعليم عن بعد". ومما

سيساعد على انتشار هذا النوع المستحدث من التعليم الثورة الاتصالية الكبرى، وظهور شبكة الإنترنت وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة.

وتبدو أهمية تطوير التعليم عن بعد بالذات فى الوطن العربى، حيث تزداد أعداد التلاميذ والطلاب وتعجز المؤسسات التعليمية التقليدية عن سد حاجتهم لبرامج التعليم المتنوعة.

ومما لاشك فيه أنه من بين المشكلات التى تستدعى حلولاً إبداعية شاملة الهجرة الواسعة المدى عبر الأقطار. وهذا الاتجاه زادت معدلاته فى العقود الأخيرة بحكم العولمة التى تساعد على سرعة تدفق المعلومات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر، بغير قيود ولا حدود.

وأسباب هذه الهجرة متعددة؛ ولعل أهمها ضيق المجال أمام المهاجرين فى بلادهم الأصلية وعجز سوق العمل عن استيعابهم نتيجة غياب خطط التنمية المستديمة، وشيوع الفاسد بين النخب السياسية الحاكمة، والفجوة الطبقية العميقة بين الأغنياء والفقراء فى البلاد العربية والإسلامية؛ مما يدفع بآلاف الشباب إلى الهجرة إلى البلاد الأوروبية. وامتدت الدائرة لتصبح هجرة غير شرعية تؤدى إلى ضياع أرواح العشرات منهم ممن يستخدمون زوارق غير آمنة تتحطم على شواطئ البلاد الأوروبية، أو يُقبض عليهم ويُرحَّلون إلى بلادهم.

غير أن أحد الأسباب العميقة للهجرة إلى أوروبا على وجه الخصوص هو انخفاض معدلات المواليد، وحاجة السوق إلى أيدٍ عاملة رخيصة تعمل فى المهن التى لا يُقْبل عليها أبناء البلاد الأصليون. وهذه البلاد الأوروبية تتنازعها الحاجة الماسة إلى الأيدى العاملة الرخيصة من المهاجرين من ناحية وعدم قبولهم ثقافيًا من ناحية أخرى لأنهم يتمسكون برموزهم الثقافية، ويرفضون الاندماج فى الثقافة الأوروبية.

ويدل على ذلك المشكلات الخاصة بمنع بناء المآذن فى سويسرا، ومنع النقاب فى بلجيكا وفرنسا.

وهذا الموضوع بالذات يحتاج إلى تخطيط حضارى بصير، سواء فى الوطن العربى أو فى البلاد الأوروبية.

فى الوطن العربى لابد من سياسة ثقافية تنويرية تشرح للجماهير العربية والإسلامية أن المقاصد العليا للإسلام تعلو على التركيز على الحجاب أو النقاب. كما أن التشبث بالنقاب فى البلاد الأوروبية يعد سلوكًا غير رشيد، لأنه يعكس عدم الاهتمام بالاندماج المطلوب فى الإطار الثقافى الأوروبى. وهذا الإطار يرحب بالحرية الشخصية بدون رموز غريبة على الثقافة السائدة.

ومن هنا فالتخطيط الحضارى فى الوطن العربى يستلزم صياغة سياسة ثقافية، تشارك فى تنفيذها وزارات التعليم والإعلام والثقافة للدعوة إلى مذهب إسلامى وسطى ينعكس فى القيم والاتجاهات والسلوك والملبس، بعيدًا عن اتجاهات وعادات فات أوانها، وتخطاها الزمن.

ومن ناحية أخرى تحتاج الدول الأوروبية إلى تخطيط حضارى جديد، يتفهم الإسلام باعتباره دينًا يحض على التسامح وليس فيه نزعات عدوانية إزاء الآخر، بالرغم من شذوذ بعض الجماعات المتشددة الإسلامية، التى لا تعبر عن جوهر الإسلام الحقيقى.

وهكذا يمكن القول أن التخطيط الحضارى المطلوب، سواء فى الوطن العربى أو فى الدول الأوروبية لابد أن يعتمد على حوار الثقافات وليس صراع الحضارات.

أصبح حوار الثقافات ضرورة للتعامل مع الآخر، فى ضوء الفهم العميق للثقافة الإسلامية والثقافية والأوروبية على السواء.

وإذا تركنا الجوانب الثقافية جانبًا وولينا نظرنا للجوانب السياسية والاقتصادية، لقلنا إن التخطيط الحضارى لابد له أن يعيد النظر فى نظرية الديموقراطية التى تقوم على "التمثيل"، لأن أصحاب المصالح استطاعوا من خلال تمويل المرشحين السيطرة على أعضاء المجالس النيابية. هذا بالنسبة للبلاد المتقدمة، أما بالنسبة للعالم العربى فلابد من مواجهة ظاهرة العجز الديموقراطى.

وتبقى مسألة ضرورة مراجعة مبدأ حرية السوق الذى قدسته الرأسمالية المعاصرة إلى أن سقط فى الأزمة العالمية الأخيرة، وأصبح التخطيط الحضارى مطالبًا بإعادة صياغة العلاقة بين واجبات الدولة وحرية السوق.

تلك كانت مجرد أمثلة من ضرورة التخطيط الحضارى فى عالم متغير!

(٧)

الحضارات بين الحوار والصراع والتحالف!

التخطيط الحضارى ينبغى أن يكون مكونًا رئيسًا من مكونات أى مشروع نهضوى سواء أكان عربيًا أم عالميًا. وإذا كان مركز دراسات الوحدة العربية قد نشر وثيقة هامة هى نتاج فكر عشرات الباحثين العرب بعنوان المشروع النهضوى العربى عرضنا له عدة مرات، فإن فى العالم وإن كان بشكل غير معلن ملامح تبلور مشروع نهضوى عالمى.

وهناك مؤشرات متعددة على صعود حركة فكرية يساهم فيها مفكرون وفلاسفة من دول شتى تحاول بعد نهاية عصر الحرب الباردة على وجه الخصوص وانهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الصراع الإيديولوجى العنيف بين الشيوعية والرأسمالية – أن ترسم ملامح عالم جديد يقوم على التعاون وليس على الصراع، وتسوده اتجاهات التسامح بدلاً من العداء، وقبول الآخر عوضًا عن رفضه وعدم الاعتداد بخصوصيته الثقافية.

غير أن هذا العالم الجديد الذى شرع عديد من المفكرين والمؤسسات الدولية والمراكز البحثية فى رسم ملامحه الأساسية، سرعان ما اصطدم مبكرًا بنظرية صراع الحضارات التى أطلقها عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون.

وقد سبق لنا فى تحليلنا لأسباب ظهور هذه النظرية على المسرح الفكرى العالمى أن قررنا أن انهيار الاتحاد السوفيتى المدوى ونهاية الصراع التاريخى بين الشيوعية

والرأسمالية، ترك فراغًا إيديولوجيًا كبيرًا فى المناخ السياسى الأمريكى الذى تعوَّد فيه الزعماء الأمريكيون على مناطحة أعداء حقيقيين أو مُتخيَّلين. ولاشك أن غياب العدو الشيوعى قد تسبب فى أزمة كبرى لقادة الولايات المتحدة الأمريكية لأنه كيف يمكن لأمريكا أن تعيش بغير عدو؟

إن عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع الأمريكى وعديد من المجتمعات الغربية الرأسمالية الأخرى، كانت تقوم على أساس العداء للشيوعية والمناصرة الكاملة للأفكار الرأسمالية.

بل إن حلف الأطلنطى الذى سبق أن قام فى مواجهة حلف وارسو جابه مشكلة حقيقية؛ لأن حلف الأعداء سقط وأصبح هو حلفًا غير ذى موضوع! ولذلك عكف قادة الحلف ثلاث سنوات على الأقل فى محاولات مستميتة لابتداع وظائف جديدة لهذا الحلف الذى اختفى من الوجود عدوه الرئيس، ونقصد دولة الاتحاد السوفيتى!

روج هنتنجتون مفكر المؤسسة الأمريكية لنظرية صراع الحضارات وزعم أن عصر الحروب الثقافية قد بدأ، ومعنى ذلك أن الحضارة الغربية فى خطر، لأنها ستدخل فى صراع حتمى مع الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفشيوسية. ولا يغيب عن الذهن أن اختيار الحضارة الإسلامية يجد مبرره عند صاحب النظرية فى بروز الصحوة الإسلامية على مستوى العالم؛ مما قد يؤثر سلبًا على السياسات الأمريكية الإمبريالية التى تريد أن تهيمن على العالم وتحكمه بصورة منفردة، كما أن اختيار الحضارة الكونفشيوسية يرجع إلى صعود الصين فى سلم المكانات العالمية الأخرى اقتصادًا وحضارة؛ مما يهدد الولايات المتحدة الأمريكية.

ودار جدل عالمى واسع حول نظرية صراع الحضارات، وانتقد عديد من المفكرين فى الغرب والشرق على السواء مسلماتها وفندوا تنبؤاتها، بل واتُّهم صاحب النظرية نفسه بالعنصرية لأنه ينظر فى الواقع نظرة دونية للحضارات غير الغربية.

كان صعود نظرية صراع الحضارات أشبه بالأطروحة الأساسية فى سياق السعى لتخطيط حضارى عالمى جديد؛ غير أن الرئيس محمد خاتمى رئيس جمهورية إيران

الإسلامية السابق قدم أطروحة مضادة نقيضًا لأطروحة هنتنجتون وهى ضرورة الحوار بين الثقافات لا الصراع بين الحضارات.

وقد أطلق خاتمى أطروحته فى خطابه التاريخى أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩، والتى دعا فيها لتحويل حوار الحضارات من مجرد فكرة يتداولها الفلاسفة والمؤرخون والعلماء الاجتماعيون إلى سياسة ثقافية عالمية تتبناها الأمم المتحدة.

ومما لاشك فيه أن هذه المبادرة الإيرانية الجَسُور جاءت فى توقيت مناسب على الصعيد الدولى، لأنها قطعت الطريق فعلاً على موجة العنصرية الغربية الجديدة.

وقد لاقت أطروحة خاتمى عن حوار الثقافات قبولاً منقطع النظير، بحيث تمت الموافقة على المبادرة بالإجماع وصدر قرار لا سابقة له بأن يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الثقافات حيث تنشط الدول والمنتديات الثقافية الرسمية والأهلية لعقد مؤتمرات لمناقشة الموضوع.

وفى هذا السياق دعت هيئة اليونسكو إلى مؤتمر دولى كبير عن حوار الحضارات انعقد فى فيلنوس عاصمة ليتوانيا فى الفترة من ٢٣ إلى ٢٧ أبريل ٢٠٠١.

وقد دُعيتُ لهذا المؤتمر لأقدم بحثًا عن التعريفات المختلفة للحضارة. وقد ركزت على المعنى الأساسى للحضارة، وهى تعنى النظرة للمجتمع بكل مكوناته التى تكفل له البقاء. وينبغى أن يلاحظ أنه فى أى دراسة لمجتمع محدد فإن المجتمع المركب عادة ما يتضمن أنساقًا سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية.

يصدق ذلك على المجتمع العربى ككل أو أى مجتمع قطرى، كما يصدق تمامًا على المجتمع العالمى الذى ينبغى أن تدرس أنساقه جميعًا بشكل كامل.

وتطور الإبداع الفكرى فى مجال التخطيط الحضارى العالمى والذى تشارك فيه دول شتى ومفكرون من كافة الأقطار لكى ينتقل العالم من أطروحة صراع الحضارات إلى الأطروحة المضادة، وهى حوار الثقافات لكى يستقر أخيرًا على الأطروحة الثالثة والتى هى التركيب بين الأطروحة الأولى والثانية لتصل إلى نظرية تحالف الحضارات! ومعنى ذلك أن التخطيط الحضارى العالمى تتمثل مسيرته فى ثلاث لحظات تاريخية فارقة، هى الصراع والحوار والتحالف!

وتحالف الحضارات مبادرة أعلنها كل من جوزيه لويس ثاباتيرو رئيس وزراء إسبانيا، ورجب طيب أردوغان رئيس وزراء تركيا وذلك فى الاجتماع التاسع والخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة عام ٢٠٠٥. وتسعى المبادرة إلى تفعيل الجهود الدولية لمواجهة التطرف وذلك بممارسة حوارات ثقافية عالمية، وكذلك حوارات بين الأديان، والهدف الرئيس للمبادرة هو إذابة التوترات بين العالم الغربى والعالم الإسلامى.

لقد قامت مبادرة التحالف بين الحضارات فى سياق يسوده الشك المتبادل والخوف وسوء الفهم بين المجتمعات الإسلامية والغربية، وهذه الظواهر برزت منذ بداية الألفية الجديدة.

وقد استغل المتطرفون صعوبات التعايش بين المجتمع الغربى والمجتمع الإسلامى لكى يعيثوا فى الأرض فسادًا، ويوجهوا ضرباتهم الإرهابية ضد دولهم أولاً فى العالم العربى والإسلامى، ثم فى مرحلة تالية ضد الدول الغربية وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تكون الحوادث الإرهابية التى وجِّهت إلى مراكز القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية فى ٩/١١ نموذجًا بارزًا لهذا التوتر الحاد بين العالم الإسلامى والمجتمع الغربى.

ومن هنا يمكن القول أن مبادرة حوار الحضارات جاءت فى وقتها لتدعو - فى إطار التخطيط الحضارى العالمى - لقيم إنسانية جديدة، أبرزها هى الدبلوماسية لحل الصراعات الدولية بدلاً من الحرب، والتسامح بدلاً من العداء مع الآخر، واحترام الخصوصيات الثقافية لكل مجتمع، من خلال سياسات تعليمية وإعلامية وثقافية شاملة تنبع من أفكار المذهب الإنسانى (الهيومانزم) والتى تقوم على فكرة محورية هى أن الإنسان هو الإنسان فى كل مكان بغض النظر عن الاختلاف فى الجنس واللون والدين والثقافة!

(٨)

تحالف الحضارات فى مواجهة انقسامات العالم!

نشأت مبادرة تحالف الحضارات باقتراح من رئيس وزراء إسبانيا جوزيه ثاباتيرو ورئيس الوزراء التركى طيب أردوغان؛ وذلك أثناء انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها التاسعة والخمسين التى انعقدت عام ٢٠٠٥.

وتهدف المبادرة إلى تفعيل التعاون الدولى لمواجهة التطرف من خلال إدارة حوار ثقافى يؤدى إلى تعاون دولى فى هذا المجال. والمبادرة تركز تركيزًا شديدًا على إذابة الخلافات والتوترات بين العالم الغربى والعالم الإسلامى.

وفى هذا المجال، فقد لاحظ المراقبون أن سحبًا ثقيلة من الشكوك تصاحبها موجات من الخوف وسوء الفهم ظهرت فى آفاق العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. وقد زادت معدلات هذه الشكوك منذ بداية الألفية الجديدة. وقد أدت هذه الشكوك المتبادلة إلى ظهور مناخ مُواتٍ استثمره المتطرفون على نطاق العالم كله، ويرز ذلك من خلال أحداث الإرهاب التى ضربت مواقع متعددة سواء فى العالم الإسلامى أو العالم الغربى.

ومن هنا استقر رأى عديد من القادة السياسيين أن جهودًا لابد أن تُبذل لإقامة جسور من التفاهم بين الجماعات العرقية والدينية فى العالم؛ لإرساء دعائم التسامح والفهم

المتبادل فى ضوء احترام القيم والمعتقدات التى تتبناها كل جماعة وذلك سعيًا للقضاء على التطرف. وقد رُئى أن السبيل لتحقيق هذه الأهداف هى إقامة تحالف بين الحضارات.

وفى إطار ذلك أصدر كوفى عنان السكرتير العام السابق للأمم المتحدة قرارًا بتشكيل لجنة من كبار الخبراء تضم عشرين شخصًا من الشخصيات العالمية المرموقة، وفى مقدمتهم «محمد خاتمى» الرئيس السابق لجمهورية إيران الإسلامية وآخرون من الحاصلين على جائزة نوبل، وذلك لوضع تقرير عن أسس التحالف بين الحضارات.

وقد عقدت هذه اللجنة اجتماعها الأول فى إسبانيا فى نوفمبر ٢٠٠٥، وتلاه بعد ذلك اجتماع فى الدوحة عاصمة قطر من ٢٥ إلى ٢٧ فبراير ٢٠٠٦، والثالث انعقد فى دكار عاصمة السنغال من ٣ - ٢٨ مايو ٢٠٠٦ والأخير فى إسطنبول عام ٢٠٠٦.

ويعد التقرير النهائى للجنة وثيقة دولية بالغة الأهمية لأنه يعكس تحولات الفكر العالمى فى العقود الأخيرة من صراع الحضارات إلى حوار الثقافات وصولاً إلى التحالف بين الحضارات.

والتقرير ينقسم إلى قسمين، ففى القسم الأول هناك تحليل للسياق العالمى وحالة العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. وانتهى القسم بمجموعة من التوصيات لصياغة عدد من السياسات مؤكدًا أهمية اتخاذ خطوات سياسية معينة كخطوة تمهيدية للشروع فى تطبيق هذه السياسات، أما القسم الثانى من التقرير فهو يعبر عن حقيقة أن التوترات بين الثقافات انتشرت أبعد من المستوى السياسى لتصل إلى قلوب وعقول الجماهير ذاتها.

ولمواجهة هذه الظاهرة السلبية ركز التقرير على أربعة موضوعات رئيسة، هى التعليم والشباب والهجرة والميديا. وانتهى التقرير باقتراح توصيات محددة تكفل سلامة تنفيذ للسياسات المقترحة.

ومن السمات البارزة للتقرير أنه - من وجهة النظر الثقافية - وجَّه انتقادات حادة للجماعات السياسية والدينية والتى يعتقد قادتها وأنصارها أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، مما يؤدى إلى عدم الاعتراف بعقائد الآخرين، وعدم الاعتداد بوجهات النظر المختلفة.

ولعل السؤال الذى ينبغى إثارته الآن هو كيف رسم هذا التقرير الدولى الهام خريطة الانقسامات والصراعات فى العالم المعاصر؟

ويلفت النظر أن القسم الأول منه تحدث عن أربعة موضوعات هامة، هى كيف يمكن إقامة جسور التعاون لتجاوز هذه الانقسامات والصراعات، وما السياق العالمى الذى نشأت فيه هذه الصراعات، وما الأبعاد السياسية السائدة، وكيف يمكن لتحالف الحضارات أن يواجه هذا الصراع الذى يمكن أن يهدد الأمن والاستقرار الدوليين؟

ولعل أول حقيقة يشير إليها التقرير هى أن العالم الراهن يبدو وكأنه فقد توازنه! وفيما يتعلق بالإدراكات السائدة عن حصاد القرن العشرين، فإنه يرصد وجود اتجاهين متعارضين. الاتجاه الأول يذهب إلى أن القرن الماضى قد حقق تقدمًا لا سابقة له، وأدى إلى الرخاء وانتشار الحرية. أما الرأى المضاد فيذهب على العكس أنه كان القرن الذى ساده إخضاع الشعوب بواسطة الاستعمار، وعمليات اقتلاع جذور عديد من الجماعات العرقية والمجتمعات المحلية.

ويغض النظر عن حصاد القرن الماضى، فإن التقرير يرصد مجموعة من الحقائق تخص الحاضر العالمى، حيث يتبين أننا نعيش حقًا فى عصر اللامساواة المتزايدة والتناقضات الظاهرة. والدليل على ذلك أن دخل الشعوب الأكثر غنى فى العالم أكبر من الدخل الكلى لكل شعوب الدول النامية. ومن بين التناقضات أنه فى الوقت الذى يحقق فيه الطب الحديث المعجزات فى مجالات التشخيص والعلاج، فإن ما لا يقل عن ثلاثة ملايين شخص يموتون على مستوى العالم كل عام من أمراض كان يمكن علاجها لو توافرت الوسائل، ونعنى بها المستشفيات والأجهزة وأطقم الأطباء.

وفى الوقت الذى تتراكم فيه المعرفة عن الفضاء الخارجى، فإن ١٣٠ مليون طفل على مستوى العالم لا يجدون سبيلاً للانخراط فى سلك التعليم الأساسى. ومن ناحية أخرى فإنه بالرغم من وجود عدد كبير من المعاهدات الدولية، فإن المجتمع الدولى يقف مكتوف اليدين إزاء الصراعات والحروب وإبادة الشعوب. وبالنسبة لعديد من الشعوب، فإن ضمان الأمن الإنسانى والافتقار إلى الحرية الحقيقية يبدو وكأنه سراب لا وجود له فى الواقع.

ولعله من سمات عصرنا الراهن أيضًا أننا نعيش فى عالم معقد حيث تسود الإدراكات المتناقضة، والتى يزيد من حدتها الظلم وعدم المساواة، وهى عوامل تؤدى فى العادة إلى العنف والصراع، مما يهدد الاستقرار العالمى.

ويشهد على ذلك أنه خلال السنوات الماضية، فإن الحروب وأعمال العنف قد أدت إلى توليد مشاعر الشك والخوف لدى شعوب متعددة، وأدت إلى صراعات حادة بين عدد من المجتمعات.

وقد حاول بعض القادة السياسيين وعدد من قطاعات الميديا ومختلف الجماعات السياسية الراديكالية استغلال هذا المناخ العدائى لتقديم صور زائفة لعدد من الثقافات والمجتمعات، باعتبار أنها معادية للقيم الإنسانية، مما يجعل توجيه العداء لها والذى يتخذ صورًا متعددة من الكراهية قد يصل إلى حد أن يكون الإرهاب مسألة سهلة.

ومن المؤسف حقًا أن الجدل العالمى حول نظرية صراع الحضارات والتى أثارت عديدًا من الأفكار العنصرية، قد أفسدت الخطاب الثقافى العالمى الذى كان سائدًا قبلها، والذى ركز من خلال الحوار على تشخيص الأزمات التى يمر بها العالم، واقتراح الحلول الفعالة لمواجهتها.

وأهمية هذه الحقيقة أن العلاقات بين الدول والأمم لم تكن كلها صراعات، ولكنها مرت بفترات إيجابية كان يدور فيها الحوار الإيجابى الخلاق سعيًا وراء خلق مجتمع عالمى يسوده السلام. ولعل مصداق ذلك يبدو بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ وتأسيس الأمم المتحدة والتى مثلت حلم الإنسانية بعد الوقائع التى دارت فى القرن العشرين، فى خلق عالم جديد شجاع.

ومن هنا يمكن القول أن مبادرة تحالف الحضارات تحاول وصل ما انقطع من حوار حضارى بين الأمم المختلفة والثقافات المتعددة، وهذه المبادرة تحاول أن تؤسس لثقافة عالمية جديدة بناء على نموذج معرفى، يقوم على أساس الاحترام المتبادل لعقائد الشعوب، ولن يتحقق ذلك إلا بالتفاعل الثقافى الواسع المدى الذى يسمح بمعرفة رؤى العالم السائدة فى الثقافات المختلفة، وتقاليدها التراثية، وإنجازاتها المعاصرة.

ومن شأن هذا الحوارات والتى ينبغى أن تمتد لتشمل الاطِّلاع على آداب وفنون الثقافات المختلفة، أن تقف سـدًا منيعًا أمام النزعات المتطرفة والموجات الإرهابية والتيارات العدمية التى تقدس الموت ولا تحترم الحياة، وترفع شعارات دينية زائفة تكشف عن رؤى مغلقة للحياة عاجزة عن التفاعل الإيجابى الخلاق مع حضارة العصر الزاخرة بالإنجازات الإنسانية المبهرة، والتى رغم سلبية بعض جوانبها إلا أنه يمكن من خلال حوارات عالمية متعددة مواجهتها وتعظيم الإيجابيات التى تؤكد أن الإنسان قادر على حل مشكلاته، ونقصد ليس الإنسان الغربى فقط ولكن الإنسان فى كل مكان!

(٩)

الأبعاد السياسية فى تحالف الحضارات

مرت العلاقات بين الحضارات فى العقود الأخيرة بثلاث لحظات تاريخية فارقة. اللحظة الأولى هى الترويج لنظرية صراع الحضارات التى صاغها عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون فى مقال وجيز، لاقى صدًى عالميًا ضخمًا مما دفع صاحبه إلى عرض أفكاره فى كتاب متكامل، سرعان ما تُرجم إلى عشرات اللغات.

وقد أدى الترويج لهذه النظرية إلى جدل ثقافى عالمى واسع المدى ومتعدد الأبعاد. فقد أثير أولاً سؤال عن الأسباب التى أدت إلى صياغتها فى التوقيت الذى طرحت فيه بالذات. وكان من السهل على الباحثين المدربين فى علم اجتماع المعرفة، والذين يتقنون تحليل العوامل المتشابكة التى عادة ما تؤدى إلى إنتاج خطاب مؤثر ما، أن يكتشفوا أن انهيار الاتحاد السوفيتى المفاجئ قد أدى إلى فراغ إيديولوجى على المستوى العالمى!

فقد أدى هذا الانهيار إلى نهاية الحرب الباردة بين العملاقين السوفيتى والأمريكى، لأن أحدهما انهار نهائيًا وغاص فى رمال التاريخ، والثانى وجد نفسه القوة المهيمنة الوحيدة على النطاق الكونى.

غير أن المشكلة أن هذه القوة المهيمنة الوحيدة - ونقصد الولايات المتحدة الأمريكية - لم يكن ممكنًا لها أن تعيش بغير عدو تجاهر بعداوته وتواجهه «بسياسات الاحتواء» الدولية وبالخطط العسكرية الكفيلة بردعه حتى لو فكر فى أن يضرب الضربة

الذرية الأولى. فقد تبنت سيناريوهات عسكرية تفصيلية موضوعها كيف تحتوى الولايات المتحدة الأمريكية الضربة الأولى، ثم ترد للاتحاد السوفيتى الصاع صاعين حتى لو كان فى ذلك دمار ربع البشرية!

بعبارة موجزة ليس فى استطاعة الولايات المتحدة أن تعيش بغير عدو! وقد أشار إلى ذلك باقتدار الروائى الأمريكى الشهير «جورفيدال»، حين قرر فى كتاب أصدره بعد الأحداث الإرهابية فى ١١ سبتمبر أن شعار أمريكا منذ نشأتها حتى الآن هو «حروب دائمة من أجل سلام دائم»! ومعنى ذلك أنه حتى لو لم تكن هناك حرب قائمة فإن الولايات المتحدة الأمريكية سوف تفتعلها، لأنها دولة تحت السلاح بصورة مستمرة. ويُرد ذلك إلى أن الاقتصاد السياسى الأمريكى يقوم أساسًا على صناعة السلاح، بحيث يمكن القول أن الإيراد الناجم عن مبيعات السلاح للدولة الأمريكية أو للدول الأجنبية، يعد من بين الموارد الرئيسة للخزانة الأمريكية، بالإضافة إلى العلاقات المنفعية المتبادلة بين جنرالات الجيش الأمريكى ورؤساء شركات السلاح بكل أنواعها التقليدية والحديثة.

وهكذا جاءت نظرية صراع الحضارات لكى تسد الفراغ الإيديولوجى وتبتدع أعداء جُددًا، بعدما أكد هنتنجتون أن الحضارة الغربية مهددة من قِبَل الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفشيوسية!

واللحظة الفارقة الثانية فى العلاقات بين الحضارات هى الدعوة لحوار الثقافات التى أطلقها من فوق مسرح الجمعية العامة للأمم المتحدة السيد/ محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية السابق، والتى لاقت نجاحًا شديدًا إذ وافقت عليها الأمم المتحدة وتبنتها هيئة اليونسكو باعتبارها سياسة ثقافية عالمية.

وأخيرًا جئنا للحظة التاريخية الثالثة وهى تحالف الحضارات. وإذا كان هذا التحالف – كما بينًّا من قبل – قام أساسًا لمواجهة الانقسامات فى العالم، فلابد لنا أن نلقى الضوء من بعد على الأبعاد السياسية لتحالف الحضارات.

ويلفت النظر بهذا الصدد أن تقرير «لجنة كبار الخبراء» التى شكلتها الأمم المتحدة حين تعرض لهذه الأبعاد السياسية، قرر بكل وضوح أن المبادرة الجديدة استفادت من

الخطوات البناءة التى أرستها الدعوة لحوار الثقافات، والتى أصبحت أحد المكونات الرئيسة للوعى الكونى، نتيجة لعديد من الندوات التى عقدت فى مختلف عواصم العالم بحيث أصبح خطاب «ثقافة السلام» أحد الخطابات المؤثرة فى تشكيل القيم السائدة فى عصر العولمة.

غير أن ما ميز مبادرة التحالف بين الحضارات أنها تتبنى نهجًا شاملاً متعدد الأقطاب، وذلك فى تعاملها مع موضوع إدارة العلاقات بين المجتمعات المعاصرة المختلفة من حيث رؤاها للعالم، والإدراكات المتبادلة التى تصوغ نوعية هذه العلاقات. ويلفت النظر أن مبادرة تحالف الحضارات ركزت أساسًا على العلاقات بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية، على أساس أن الفهم العميق للمراحل التاريخية التى مرت فيها هذه العلاقات والأزمات التى واجهتها فى بعض الأحيان، يمكن فى ذاته أن يكون جسرًا لعبور الانقسامات والصراعات الراهنة، سعيًا وراء تحقيق السلام بين البشر.

ويقرر تقرير كبار الخبراء أنه إذا تأملنا فى الصراعات التى دارت تاريخيًا بين الأديان اليهودية والمسيحية والإسلام، فسرعان ما سنكتشف أنها كانت صراعات سياسية فى المقام الأول. غير أنه لا ينبغى أن ننسى أن هذه الأديان الثلاثة سبق لها أن تعايشت بسلام فترات تاريخية طويلة، والدليل على ذلك أنه فى القرون الوسطى كانت الحضارة الإسلامية - على مستوى العالم - هى مصدر التجديد والإبداع ومنبع المعرفة، وأساس التقدم العلمى. وكل هذه الروافد التى نبعت من الحضارة الإسلامية كانت هى الأساس فى ظهور عصر النهضة والأنوار فى أوروبا. ويشهد التاريخ على أنه فى ظل الحكم الإسلامى الذى وصل فى بعض الفترات التاريخية إلى قلب أوروبا، كان اليهود والمسيحيون أحرارًا حرية مطلقة فى ممارسة طقوس عباداتهم. بل إن عددًا ملحوظًا منهم ارتقوا إلى أعلى المناصب فى الوزارات الإسلامية. ويُسجل فى تاريخ اليهود أنهم كثيرًا ما كانوا يفرون من الاضطهاد فى بلادهم الأوروبية الأصيلة ليحتموا بالإمبراطورية الإسلامية، للخلاص من التمييز الدينى الذى كان يُمارس تجاههم.

ولما دار التاريخ دورته وصعد الغرب وتدهورت الأحوال فى البلاد الإسلامية، شهدنا ظواهر مضادة لما حدث تاريخيًا من قبل، إذ وجدنا أن التقدم الغربى فى العلوم والصناعة والتكنولوجيا والآداب والفنون قد ترك آثاره العميقة على البلاد الإسلامية

والعربية، ذلك أن عديدًا من هذه البلاد أثارت السؤال الرئيس فى بداية نهضتنا القومية الذى مبناه لماذا تخلفنا وتقدم الغرب؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال رأت طائفة من المفكرين النهضويين أن الحل يكمن فى الاحتذاء الكامل للنموذج الحضارى الغربى فى مجالات السياسة من خلال تبنى الديموقراطية والليبرالية، وفى مجالات الاقتصاد بتطبيق قواعد الاقتصاد الرأسمالى، وفى ميادين الاجتماع والثقافة باقتباس أساليب الحياة الغربية فى الملبس والمأكل والمسكن، وتبنى القيم الثقافية الغربية فى مجال حرية التفكير وحرية التعبير.

غير أن فريقًا آخر من المفكرين رفضوا هذا الحل وتشبثوا بالنموذج الحضارى الإسلامى؛ مؤكدين أن الإسلام يمكن أن يكون معاصرًا إذا تم تجديد الفقه الإسلامى، حتى يستطيع مواكبة تحديات العصر، وخصوصًا أن الإسلام – كما أكد الشيخ محمد عبده – لا يتناقض مع العلم.

وذهب فريق ثالث من المفكرين إلى أنه ينبغى إجراء قطيعة مع التراث لأنه يمثل ثقافة المجتمعات الزراعية، والتركيز على التصنيع والتكنولوجيا المقتبسة من الغرب.

وقد شهدنا فى العقود الأخيرة بالإضافة إلى تأثير النموذج الغربى بكل أبعاده، ظاهرة هجرة آلاف من المواطنين العرب والمسلمين إلى بلاد الغرب المختلفة، سواء هربًا من القهر السياسى فى بلادهم الأصلية، أو سعيًا وراء فرص أوسع للتقدم المهنى والاقتصادى، وكأن التاريخ بذلك قد قام بدورة كاملة.

ومما يؤكد أهمية الأبعاد السياسية فى مبادرة التحالف بين الحضارات أن عديدًا من الجماعات المتطرفة فى البلاد العربية والإسلامية حاولت أن تستخدم تاريخ العلاقات بين العالم الإسلامى والغرب – وما دار فيه من صراعات دامية فى بعض المراحل التاريخية وأبرزها على الإطلاق الحروب الصليبية – لكى تُذْكى نيران العداء حاليًا بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية.

وهذه المحاولات ينبغى مواجهتها على أساس أن التاريخ لن يعيد نفسه بالضرورة، وأنه ليست هناك أسباب موضوعية تدعو لخلاف مشتعل بين المجتمعات الإسلامية والغربية.

ومما يؤكد ذلك أننا تجاوزنا منذ زمن عصر الإمبريالية الغربى الذى استعمرت فيه بعض البلاد الأوروبية أو احتلت عددًا من البلاد العربية والإسلامية. ويمكن القول أن عقد الخمسينيات وما تلاه شهد حركة استقلال البلاد العربية والإسلامية، وجلاء القوات الأجنبية عن أراضيها، وتأسيس الدول العربية المستقلة بعد أن تم تحررها من نير الاستعمار.

غير أن ذلك لا يعنى أن عصر ما بعد الاستعمار شهد زوالاً نهائيًا للتوترات بين المجتمعات الإسلامية والدول الغربية، فمما لاشك فيه أن تأسيس الدولة الإسرائيلية عام ١٩٤٨ باعتبارها وطنًا ليهود العالم بدعم صريح من إنجلترا والدول الغربية عمومًا، قد ترك جروحًا غائرة فى نسيج العلاقات العربية الغربية، مازالت آثارها نافذة حتى اليوم. ويُرد ذلك فى الواقع إلى التحيز الأمريكى الصارخ للدولة الإسرائيلية، وكذلك تحيز ألمانيا وغيرها من الدول الغربية.

وقد أثار التوترات أيضًا أن الدول الغربية فى سعيها للسيطرة على آبار النفط العربية تدخلت بفظاظة فى صميم السياسات الداخلية العربية، لتضمن بقاء الأنظمة السياسية التى تدافع عن مصالحها فى استمرار تدفق النفط وبسعر رخيص إليها، وهو يمثل عصب الحياة الغربية.

كما أن الغزو السوفيتى لدولة مسلمة هى أفغانستان عام ١٩٧٩ أدى إلى توترات بالغة العنف، إذ إنه أدى إلى بروز حركة جهاد إسلامى واسعة تتكون من مئات الآلاف من المتطوعين الإسلاميين للنضال ضد الغزو السوفيتى. وأصبح هؤلاء من بعد أعضاء ناشطين فى تنظيم القاعدة بقيادة «أسامة بن لادن» الذى وجه ضرباته الإرهابية العنيفة لمراكز القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية.

وهكذا بدأت حقبة جديدة بعد ١١ سبتمبر من التوترات العنيفة بين العالم الإسلامى والعالم الغربى.

ويصبح السؤال ما الذى تستطيع مبادرة تحالف الحضارات فعله لمواجهة هذا التوتر الذى أصبح يهدد السلام العالمى؟

(١٠)

حوار فكرى حول تحالف الحضارات

نحن نعيش فى عصر العولمة هذه حقيقة أولى. والعولمة تعنى - وفق تعريف إجرائى صغناه من قبل تحاشيًا للتعريفات الإيديولوجية - هى «سرعة تدفق المعلومات والأخبار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان لمكان آخر فى العالم بدون قيود أو حدود» ومعنى ذلك ببساطة أن العالم كله أصبح متصلاً بحكم الثورة الاتصالية الكبرى، وأهم مفرداتها على الإطلاق - بالإضافة إلى البث التليفزيونى الفضائى - الإنترنت. هذه الشبكة العنكبوتية - كما يُطلق عليها - الزاخرة بالتفاعلات المتشابكة والغزيرة فى أمور السياسة والاقتصاد والثقافة.

ومن بين الإضافات البارزة فى مجال التواصل الإنسانى التى قدمتها شبكة الإنترنت التفاعل بين الكاتب وقرائه. وهكذا ينتقل المقال الذى أكتبه الآن إلى شبكة الإنترنت ويتاح لأى قارئ أن يعقب عليه، بل إنه من أخلاقيات التفاعل مع رسائل الإنترنت أن يطلب من المشاهدين أن يعقبوا على ما يقرءُون. وهكذا يشترك القراء فى إنتاج نص جديد، بمعنى المقال الأصلى مصحوبًا بتعليقات القراء التى لابد لها أن تختلف حسب منهج كل قارئ فى قراءة النص الأصلى.

وهكذا يتاح لمن يتصفحون الشبكة قراءة «نص جماعى» جديد يتكون من نص المقال الأصلى، مضافًا إليه إسهامات القراء من مختلف أنحاء العالم والتى عادة ما تتضمن

ملاحظات نقدية، أو إضافات، أو عرضًا لوجهة نظر مخالفة أو وضع جديد للمشكلة التى تعرض لها الكاتب الأصلى.

وهذه الإمكانية «التفاعلية» التى أصبحت إمكانية لأى قارئ للشبكة، تتيح الفرص للكاتب الأصلى فى أن يعيد التفكير فيما كتب فى ضوء تعليقات القراء.

وبالرغم من معرفتى بهذه الإنجازات الخارقة فى مجال التواصل بين الكاتب وقرائه، فإننى نادرًا ما توقفت عن الكتابة قليلاً لكى أرد على ملاحظات القراء، خوفًا من قطع الاسترسال فى معالجة الموضوع الذى أطرحه، لأننى تعودت على التخطيط لعدة مقالات مترابطة لكى أستوفى مختلف جوانب موضوع ما.

غير أننى هذه المرة وبصدد مقالى الأخير عن «الأبعاد السياسية فى تحالف الحضارات» وهو جزء من سلسلة مترابطة، آثرت التوقف قليلاً لكى أتأمل ملاحظات القراء على الشبكة.

وقد اكتشفت بعد القراءة المتمعنة لملاحظات ستة قراء أن كل واحد منهم نظر للموضوع من زاوية محددة، مما سمح له بتقديم عدد من الملاحظات النقدية أو الإضافات، مما أدى بالفعل إلى إثراء النص الأصلى. وقد لفت نظرى أولاً تعليق الدكتور مجدى يوسف من مصر والذى طرح سؤالاً منهجيًا هامًا هو «ما جدوى البحث عن «المشترك الثقافى» بيننا وبين الغرب وتجنب ما نختلف فيه عنه، علمًا بأن الغرب ليس وحدة واحدة كما يروج للأسف دائمًا. بل هو متعدد الثقافات والتطورات التاريخية الاجتماعية، وهذه هى أولى صعوبات تطبيق ما يدعى «بالمشترك الثقافى» الذى هو فى تقديره بالصورة التى يروجها البعض يتخذ منحًى رومانسيًا خالصًا».

والسؤال الذى يطرحه الدكتور مجدى يوسف وهو أستاذ للأدب المقارن وناقد ثقافى معروف بالغ الأهمية؛ لأن مبادرة تحالف الحضارات لابد لها لكى تقنع الجماهير التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة أن تبين ما جدوى هذا التحالف. والجدوى تتمثل أساسًا – من وجهة نظرنا – فى مواجهة الصراعات الدولية التى تسارع بعض الأطراف الداخلية فيها إلى استخدام القوة لحلها، وذلك بالدعوة إلى الحوار والتفاوض، اعتمادًا على قيم إنسانية مشتركة، سنجد تطبيقًا لها بالضرورة فى كل ثقافة. وهذه القيم تركز فى المقام الأول على

أهمية السلام بين الشعوب، وتشير من الناحية التاريخية إلى صور متعددة للتعاون الثقافى بين مختلف الدول.

بعبارة أخرى استعراض التاريخ الثقافى للبشرية - لو صح التعبير - سيكشف بدون أدنى شك أن الشعوب مارست خبرات متعددة تتمثل فى التعاون والصراع، وفى السلم والحرب.

التحالف بين الحضارات يركز فى الواقع على لحظات التعاون وعلى الحقب التى ساد فيها السلام بين الشعوب.

وفى ضوء هذه الحقائق التاريخية يقرر «مجدى يوسف» أن المشترك الثقافى الحقيقى بين الحضارات يكمن فى تفاعل الثقافات مع بعضها البعض، بما يضيف إبداعًا لكل منها.

ويرتب على هذا المبدأ الذى اقترحه نتيجة هامة مبناها أنه لا يكفى أن نقرر أن منجزات المسلمين الأوائل قد أفادت كثيرًا مشروع النهضة الأوروبية، أو بالأحرى كيف استفادت تلك الطبقة الصاعدة فى أوروبا من منجزاتنا فى دعم وتطوير مشروعها.

وهذه ملاحظة بالغة الأهمية لأنها تتعلق بأهمية التفاعل بين الثقافات فى بلورة وتأسيس مشروع حضارى خاص بمنطقة جغرافية محددة وفقًا لأغراض هذا المشروع. بعبارة أخرى كانت أوروبا فى حاجة - فى بداية نهوضها الحضارى من غياهب القرون الوسطى - إلى قاعدة علمية متكاملة تؤسس على أساسها مشروعها للتقدم.

ولذلك أرسلت الوفود الأوروبية إلى الأندلس، والتى كانت تمثل ذروة التألق الحضارى للعالم الإسلامى لكى يتعلم أعضاؤها اللغة العربية، ويقومون من بعد بترجمة المخطوطات العربية فى العلم والطب والفلسفة واللاهوت، لكى تكون النظريات المتضمنة فيها أساس إرساء قاعدة عريضة وشاملة للتفكير العلمى لمواجهة الفكر الخرافى الذى كان هو أساس التخلف.

غير أنه عبر الزمن لم يكتف رواد النهضة الأوروبية بالنقل عن الحضارة الإسلامية وخصوصًا فى مجال منجزاتها العلمية الباهرة، ولكنها أنشأت المؤسسات العلمية كالأكاديميات والجامعات لكى تطور هذه المعارف العلمية، وتضيف إليها بما يحقق مشروعها الحضارى.

ومن هنا تأتى أهمية الفكرة التى يدعو لها مجدى يوسف ومبناها أنه علينا كعرب حين نتفاعل مع الثقافة الغربية أن نكون واعين لخطورة النقل غير المتبصر من منجزاتها، لأنه من الضرورى أن تكون لدينا رؤية نقدية قادرة على النفاذ إلى أعماق هذه المنجزات علمية كانت أو ثقافية، لنعرف نشأتها التاريخية والوظائف التى تقوم بها فى المشروع الغربى، حتى لا نقتبس من الأفكار والمنجزات ما لا يتلاءم مع مشروعنا الحضارى، وهذا بفرض أن لدينا بالفعل مشروعًا حضاريًا للنهضة العربية له استراتيجية محددة تتضمن الأهداف المبتغاة ووسائل تحقيقها.

وأفكار مجدى يوسف التى يقدمها لا تأتى من فراغ، لأنه صاحب نظرية خاصة بالتداخل الحضارى تقوم أساسًا على أهمية الحفاظ على منجزات الذات الحضارية وتطويرها من خلال التفاعل مع الآخر الذى ينبغى أن يقوم على «الندية المعرفية» إن صح التعبير، وليس على أساس «الدونية المعرفية» التى تنهض أساسًا على الاعتراف المهين بقصورنا المعرفى والذى قد يتضمن انبهارًا غير مبرر بالغرب، وخصوصًا، أن هذا الغرب ليس كتلة واحدة وإنما تتعدد فيه الإيديولوجيات والمدارس العلمية.

ومن ناحية أخرى يعلق الدكتور عوض الله على مقالى قائلاً إن العقبة الكئود التى تقف حائلاً دون تحقيق أدنى قدر من التحالف بين الحضارات هى سياسة المصالح الغبية! ولا شك فى صدق هذه الملاحظة لأن اندفاع الدول للدفاع عما تعتبره «مصالحها القومية»، والتى تخفى فى كثير من الأحيان سياسات الاحتواء والهيمنة – كما يقرر فى تعليق آخر الدكتور سيد رجب السيد – هى من أكبر المعوقات فى التحالف بين الحضارات.

ويكفى مصداقًا على ذلك تأمل الآثار الكارثية لسياسة الهيمنة الأمريكية على العالم والتى مارستها القوة الأعظم خصوصًا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية وخصوصًا بعد الأحداث الإرهابية فى سبتمبر الشهير انطلقت بغير رادع دولى فى شن الحرب على الإرهاب فى كل مكان، وغزت أفغانستان وأسقطت نظام طالبان، ثم غزت العراق، وأدت إلى تفتيت وحدته، وتمزيق نسيجه الاجتماعى وهى الآن تهدد إيران.

وهكذا يمكن القول حقًا أن مبادرة «التحالف بين الحضارات» بالرغم من نبل أهدافها عصية على التحقيق فى ظل سياسات الهيمنة. وقد صدق «محمد السواحرى»

الذى كتب تعليقًا موجزًا يقرر فيه أن الحضارة أو التحضر تعنى الرقى فى السلوك والعادات الحياتية لمصلحة الإنسان، ومن هنا أهمية مواجهة نزعات التعصبية الضارة. وهذه التعصبية فى مجال التفاعل الثقافى بين الشعوب – قد تتضمن مزاعم عن بعض الثقافات مؤداها – على سبيل المثال – أن الثقافة الغربية أسمى من كل الثقافات الإنسانية المعاصرة. والحقيقة أن نظرية صراع الحضارات لصمويل هنتنجتون قامت على أساس الخوف من انهيار الحضارة الغربية، وأهمية ممارسة «الحروب الثقافية» ضد الحضارة الإسلامية والكونفشيوسية حفاظًا عليها!

ونتهى بتعليق الدكتور «مجدى طه» من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، والذى ينطلق من فكرة محورية هى أهمية تجسير الفجوات بين الثقافات المتنوعة. وهو يقدم برنامجًا متكاملاً يتضمن قواعد المنهج للتعرف على الثقافات المختلفة فيما يشبه «دليل المواطن الذكى» لاكتساب هذه المعرفة، سواء بالاطلاع على المراجع الأصيلة التى ألفها كتاب لديهم من العلم والخبرة فيما يتعلق بثقافات الشعوب المختلفة، بالإضافة إلى خبرات التعلم فى الخارج والتى عادة ما تضيف إضافات عميقة لمعرفتنا بالآخر.

ويكفى أن نشير هنا إلى سياسة «محمد على» والى مصر فى إرسال المبعوثين المصريين إلى أوروبا لاكتساب المعرفة والعلم، وربما كان الشيخ رفاعة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث رمزًا وعلامة على أهمية التفاعل الثقافى بين العالم العربى والغرب.

وقد تتابعت موجات «الرحالة العرب» إلى الغرب بعد الطهطاوى والذين قاموا بدور تاريخى فى التعريف بمنجزات الغرب العلمية والفكرية.

غير أن هذا التعريف لا يكفى، لأننا بحاجة فى مشروعنا الحضارى العربى إلى الإبداع الذاتى استنادًا إلى موروثنا الثقافى من ناحية ورؤيتنا النقدية لمنجزات الآخرين.

(١١)

الوعى الكونى والصراعات الدولية

كتبت كثيرًا عن العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية منذ بداية التسعينيات، ونشرت بصددها عدة كتب، وأظهرت جوانبها الإيجابية والسلبية.

ومن بين هذه الجوانب السلبية أن معاهدة منظمة التجارة العالمية تتضمن أحكامها نصوصًا مجحفة بالدول النامية نظرًا للهيمنة التشريعية – إن صح التعبير – للقوى العظمى التى أشرفت على صياغة مواد المعاهدة.

ولاشك أن من أبرز سلبيات العولمة أنها أدت إلى تهميش طبقات اجتماعية كاملة، سواء فى الدول المتقدمة أو فى الدول النامية، بحكم تركيز أدوات الإنتاج المتقدمة ومن ثَمَّ الثروة فى يد القلة على حساب الأغلبية من الجماهير، بالإضافة إلى الاتجاه لإنشاء سوق اقتصادى افتراضى يقوم على المضاربات، مما أدى فى النهاية إلى انهيار السوق الرأسمالى فى الولايات المتحدة الأمريكية، وعبور الآثار السلبية لهذا الانهيار المدوى للحدود الأمريكية ليؤثر سلبًا فى عديد من الاقتصادات العالمية.

غير أننى أبدًا لم أشر إلى التأثيرات السلبية للعولمة على استراتيجية الكتابة!

وأنطلق فى هذا المجال من خبرة شخصية، فقد تعودت على أن أخطط لمقالاتى مسبقًا بحيث تعالج موضوعًا هامًا أدرسه بطريقة منهجية فى سلسلة متكاملة، بحيث أغطى

مختلف جوانب الموضوع. غير أن العولمة - بإيقاعها البالغ السرعة فى مجال تدفق الأحداث والمعلومات - التى أصبح فى وسع أى إنسان على ظهر الأرض مشاهدتها فى الزمن الواقعى لها بحكم الثورة الاتصالية، أدت إلى قطع الطريق على الكتاب من أمثالى، الذين يفضلون كتابة المقالات المسترسلة، ربما بحكم خلفياتهم الأكاديمية، التى تنزع إلى تحديد المفاهيم وتأصيل الأفكار، قبل تقديم إجابات شافية على المشكلات المطروحة للبحث.

ومن واقع خبرتى، فإن أبرز انقطاع حدث لى فى هذا المجال أننى كنت أكتب سلسلة مقالات مطولة عن حوار الحضارات، وإذا بأحداث ١١ سبتمبر تقع بكل الدوى الذى أحدثته فى العالم، وبآثارها الخطيرة العسكرية والسياسية والأمنية. وكان لابد لى أن أتوقف عن الكتابة، وأبدأ فى دراسة الهجوم الإرهابى الكاسح على مواقع القوة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والعسكرية. وهكذا اضطررت فى النهاية أن أخرج كتابى «حوار الحضارات بين الشرق المتفرد والغرب الكونى» يتضمن قسمين، الأول بحثًا ناقصًا عن حوار الحضارات الذى توقف، والثانى عن أحداث سبتمبر بكل تجلياتها ونتائجها الخطيرة على السلام الدولى.

لقد عالجت فى الأسابيع الماضية فى عدة مقالات موضوع الانتقال من صراع الحضارات إلى حوار الثقافات والذى وصل أخيرًا إلى مبادرة تحالف الحضارات. وأنا فى صميم مواصلة معالجة مختلف جوانب الموضوع إذا بالاعتداء الإسرائيلى الإجرامى يقع على «أسطول الحرية»، والذى كان يضم عدة بواخر ومئات المتضامنين مع الشعب الفلسطينى فى غزة وتصبح له أصداء دولية صاخبة.

كان لابد أن أتوقف عن مناقشة مختلف جوانب «تحالف الحضارات» لأعالج موضوع المسلك الإسرائيلى فى مجال تخريب أسس الحضارة الإنسانية الراهنة، وذلك لاعتدائها على حق الإنسان فى الحياة بحصارها الظالم لغزة، ولاغتيالها بدم بارد بعض المتضامنين مع غزة بعد هجومها العسكرى على أسطول الحرية وإصابة العشرات بجروح مختلفة.

والواقع أنه سبق لنا فى كتب سابقة رصد ملامح التغيرات الجوهرية التى لحقت ببنية المجتمع العالمى، بدءًا بكتابى «الوعى التاريخى والثورة الكونية» (القاهرة ١٩٩٥)، وصولاً إلى كتابى «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمى» (القاهرة ٢٠٠٨)، والذى أعقبه كتابى الأخير «شبكة الحضارة المعرفية» (القاهرة ٢٠١٠)، لتكتمل هذه الثلاثية التى

أردت منها رسم صورة متكاملة الأبعاد لصعود مجتمع عالمى جديد، وبروز حضارة إنسانية بازغة مختلفة عن تلك التى سادت طوال القرن العشرين.

وقد وضعت فى كتاب «الوعى التاريخى والثورة الكونية» نظرية أطلقت عليها «النظام العالمى المؤسَّس على التوفيقية»، قررت فيها سقوط الثنائيات الزائفة التى سادت طوال القرن العشرين من قَبيل إما العلمانية أو الدين، وإما القطاع العام أو القطاع الخاص، وإما الاشتراكية أو الرأسمالية. وذلك لأن العالم الجديد - بعد سقوط الأنساق الفكرية المغلقة التى كانت تعبر عنها الإيديولوجيات السياسية المغلقة، أصبح ينزع إلى التوفيق الخلاق بين متغيرات كان يظن أنها متناقضة. ومن هنا بدأت محاولات فلسفية كان رائدها هو فيلسوف «هارفارد» الشهير «جون رولز» فى التأليف بين الماركسية والليبرالية، حين قرر فى كتابه «نظرية عن العدل» بكل وضوح أن هناك مبدأين للعدل: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، وقد قررت أن النموذج التوفيقى العالمى الجديد سيتسم بسمات أربع - لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية - وهى: التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية، والنسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الإيديولوجية، وإطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية، وإحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام، ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص.

وفى ضوء تحديدنا لملامح هذا النموذج التوفيقى العالمى الجديد نستطيع أن نفهم منطق وسلوك مئات المتضامنين من عشرات الجنسيات مع غزة، واندفاعهم لفك الحصار عنها، ليس بخطب إنشائية ولكن من خلال سلوك عملى رشيد يتمثل فى تجمع مؤسسات المجتمع المدنى فى عواصم غربية متعددة لتمويل رحلات التضامن، بما يتضمنه ذلك من شحن المواد الغذائية والطبِّية والأجهزة وتنظيم القوافل البحرية لتحدى الحصار الإسرائيلى.

إن أسطول الحرية الذى تحول إلى أساطيل متعددة بحكم أن الباخرة «راشيل كورى» تقدمت بعد أسطول الحرية فى مسعى بطولى لفك الحصار، تشير إلى أن هذه الأساطيل أصبحت تمثل حركة عالمية تتضمن فى ذاتها بروز الوعى الكونى وثورة الضمير العالمى فى نفس الوقت. وهذه الظواهر تعد من وجهة نظرنا من ثمرات العولمة الإيجابية، لأن

الثورة الاتصالية التى تسمح بتصوير الأحداث وبثها للمشاهدين فى مختلف أنحاء العالم فى الوقت الواقعى لحدوثها، أصبحت أحد أسباب تبلور الوعى الكونى المبنى على قيم التسامح واحترام الخصوصيات الثقافية، والوقوف ضد نزعات التعصب والعدوان وإهدار القيم الإنسانية.

لقد رصدنا من قبل ظاهرة بزوغ وعى كونى جديد يتجاوز الثقافات المختلفة ويعبُر حدود الخصوصيات، ليصبح وعيًا عالميًا تتبناه شعوب الأرض جميعًا.

وقد تساءلنا فى البداية هل ستؤدى الثورة الاتصالية إلى بروز وعى كونى جديد؟ والإجابة الآن كما أكدنا نعم هناك علاقة وثيقة بين الثورة الاتصالية وسيادة الوعى الكونى الجديد.

وهذا الوعى الكونى له مفردات متعددة ليس هنا مجال الإحاطة فيها لأنها تحتاج إلى معالجة مستقلة.

وهناك اتفاق بين عدد من الباحثين الثقات على أن فلسفة ما بعد الحداثة قد تركت بصماتها على الوعى الكونى البازغ. وأبرز هذه البصمات أن هناك موجة عارمة فى العالم تركز على التسامح فيما يتعلق بالأعراق والسلالات والفروق التقليدية بين البشر، بعبارة أخرى أصبح شعار أن الإنسان هو الإنسان فى كل مكان، من حيث حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن حيث احترام حق الحياة، وحق الحرية.

ومن هنا، فإن «أساطيل الحرية» التى ستزداد فى الطريق لفك الحصار عن الشعب الفلسطينى فى غزة، تعبير بليغ عن وصول الوعى الكونى إلى ذروته، بالانتقال من مجرد تبنِّى قيم التسامح والتضامن مع الشعوب المستعمرة والمحتلة، إلى ممارسة سلوك عملى للقضاء على الاستعمار والاحتلال، فى مسيرة إنسانية حافلة لا تستطيع فيها التفريق بين اليهودى والمسيحى والمسلم، ولا بين الفلسطينى والتركى والمصرى والأمريكى والفرنسى والإيرلندى والإنجليزى.

موجات متدفقة، ستنهمر موجة إثر موجة، حتى ينكسر الحصار على غزة، وأبعد من ذلك حتى يحصل الشعب الفلسطينى على حقوقه الثابتة المشروعة، وفى مقدمتها إقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس الشريف.

(١٢)

الحضارات الجديدة وثورة الضمير العالمى

ثورة الضمير العالمى التى تجلت فى تجمع مئات من المتضامنين مع الشعب الفلسطينى فى غزة المحاصرة منذ سنوات، تحتاج إلى تحليل علمى عميق. ذلك أن هؤلاء المتضامنين الذين سقط منهم فى «أسطول الحرية» تسعة أتراك، وجُرح العشرات واعتُقل المئات ينتمون إلى حوالى خمس وأربعين جنسية.

ويعنى ذلك بالضرورة أنهم ينتمون إلى ثقافات شتى وأديان مختلفة.

ولكل ثقافة من هذه الثقافات رؤية محددة للعالم، بمعنى نظرة خاصة للكون والمجتمع والإنسان. فالثقافة العربية لها رؤية للعالم تختلف بالضرورة عن رؤية العالم الغربية. فكيف حدث أنه بالرغم من تباين رؤى العالم الكامنة فى صميم وعى المتضامنين، اتفقوا على رؤية واحدة للعالم تقوم على أساس رفض الهمجية الإسرائيلية وإدانة السياسات العدوانية التى يتبناها قادة إسرائيل ضد الشعب الفلسطينى، ليس ذلك فقط بل التجمع فى سياق مؤسسات مجتمع مدنى عالمى أصبح له صوته المدوى فى العلاقات الدولية، لجمع المعونات وإعداد الأساطيل البحرية والتوجه إلى غزة لفك الحصار عنها، بالرغم من الخطر الذى قد يتعرضون له من قِبل جيش الدفاع الإسرائيلى، الذى سبق له أن هدد بمنع هذه السفن من العبور إلى غزة؟

وكيف نفسر أنه بعد مذبحة أسطول الحرية قامت باخرة أخرى هى «راشيل كورى» والتى سُميت باسم الناشطة الأمريكية اليهودية التى قُتلت تحت جنازير جرافة إسرائيلية وهى تتضامن فى مظاهرة مع الفلسطينيين فى غزة ضد العدوان الإسرائيلى؟

وما الذى يفسر تصريحات أحد الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين مؤخرًا لقناة الجزيرة، بأنه يعد أسطولاً للتوجه إلى غزة وأن الأساطيل لن تتوقف حتى يتم فك الحصار عن الشعب الفلسطينى؟

كل هذه الظواهر - بالإضافة - إلى المظاهرات الحاشدة التى قامت فى عواصم العالم احتجاجًا على البربرية الإسرائيلية تحتاج إلى تأمل، وخصوصًا أن إسرائيل لها هيمنة على وسائل الإعلام الغربى وتغرقه كل يوم بأكاذيبها، بالإضافة إلى التحيز الأمريكى الفاضح لصالحها؟

لقد قررنا فى مقالنا الماضى - بناء على بحوث علمية موثقة - أن هناك وعيًا كونيًا تبلور فى العقود الأخيرة، مما أدى إلى ظهور نسق جديد من القيم تبناه ملايين الناس فى مختلف القارات، وأدى ذلك إلى وحدة فى الشعور وتشابه فى الاتجاهات، وإجماع على رفض العنف والحرب والعدوان، واحترام للخصوصيات الثقافية لشعوب العالم، وتسامح واضح إزاء الاختلافات الدينية والعرقية والثقافية، بل تفهُّم لمنطق عديد من الثقافات غير الغربية.

والعنوان الذى رصد فيه العلماء الاجتماعيون هذه التحولات الكبرى فى القيم والاتجاهات هو «بزوغ نموذج حضارى جديد». ويقررون أنه بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة، سقطت النماذج القديمة التى كانت سائدة فى العلاقات الدولية والسياسة والاقتصاد والثقافة، وهو ما رصدناه مبكرًا فى كتابنا «الوعى التاريخى والثورة الكونية» (القاهرة ١٩٩٥).

ويبرز بالتدريج نموذج حضارى جديد أُطلق عليه «تغير الوعى الكونى»، وقد قرر فيه العلماء الاجتماعيون الذين قاموا بمسح علمى متكامل للكشف عن مؤشراته أنه يأتى بعد مرحلة تاريخية سابقة، اتخذ فيها المجتمع الصناعى الرأسمالى الغربى مسارًا

صداميًا مع الطبيعة، واتخذ هذا الصدام صورًا شتى مثل ثقب الأوزون والتغيرات المناخية وتجريف الغابات والتلوث البيئى. ويمكن القول إن الأزمة الإيكيولوجية الغربية ترافقها تحديات اجتماعية واقتصادية وروحية بالغة الخطورة.

إن الغرض الأساسى من صياغة النموذج الحضارى الجديد هو اكتشاف ما إذا استطاع تغير الوعى الكونى أن يؤدى إلى تأسيس نماذج جديدة للقيم واتجاهات مستحدثة للحياة؟

لقد أجاب أصحاب هذا النموذج من العلماء الاجتماعيين عن هذا السؤال بنعم قاطعة. وإثباتًا لرأيهم قسَّموا البحث إلى عدة مناطق تعبر كل منطقة عن موضوع محدد، من أهمها سؤال رئيس هو: هل ستؤدى الثورة الكونية فى الاتصالات إلى صياغة وعى كونى جديد؟ وسؤال آخر لا يقل أهمية هل هناك نقلة جارية الآن تجاه قيم اجتماعية ما بعد حداثية (إنسانية وتقدمية) مثل التسامح واحترام كل الثقافات، ورفض الحرب والعنف والعدوان ضد الشعوب المحتلة؟

لقد تبين من البحث أن هناك بزوغًا لحضارة إنسانية جديدة وثقافة كونية آخذة فى النمو على اتساع العالم. وهذه النقلة الكيفية أشبه بالنقلة من المجتمع الزراعى إلى المجتمع الصناعى.

وتكنولوجيا الاتصالات هى القوة الدافعة وراء بداية هذه الحقبة. وهذا التغير فى الوعى الكونى له سمتان أساسيتان. فهناك أولاً يقظة فى مجال قدرتنا الفريدة على التأمل الذاتى فى أحوال العالم، بعيدًا عن هيمنة وسائل الإعلام وتحيزاتها فى نقل الأخبار وتحليلها. وهناك ثانيًا اتجاه سائد فى النظر إلى الأرض بل إلى الكون Cosmos باعتبارها أنساقًا حياتية متصلة ببعضها البعض اتصالاً وثيقًا، ولذلك يطلق أصحاب هذا النموذج على هذا التغير فى مجالات الثقافة والوعى «النموذج التأملى والأنساق الحياتية».

بعبارة أخرى أدت سرعة إيقاع الزمن فى عصر العولمة، والتدفق الهائل للأحداث العالمية والمعلومات والأفكار، إلى ظهور الحاجة الشديدة إلى إرهاف القدرة التأملية للبشر فى كل مكان، حتى يستوعبوا ما يحدث أمام أعينهم كل يوم على شاشات التليفزيون، التى أصبحت تنقل كافة الأحداث فى زمن وقوعها الحقيقى Real Time.

ولو تابعنا مسلسل الأحداث العالمية الكبرى التى وقعت بعد نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتى، ومن أبرزها حرب البلقان وما دار فيها من تطهير عرقى وإبادة للشعوب، والعدوان الإسرائيلى على الشعب الفلسطينى، وحوادث الإرهاب ضد الولايات المتحدة الأمريكية فى ١١/ ٩/ ٢٠٠١ والحرب الأمريكية ضد أفغانستان، والغزو العسكرى للعراق. كل هذه أحداث بالغة الخطورة أيقظت بالأهوال التى وقعت فيها الوعى الإنسانى، وشحذت القدرة التأملية والنقدية لدى البشر، وأصبحوا يميزون - بالرغم من اختلاف المستويات التعليمية - بين الحق والباطل، والظلم والعدل فى مجال العلاقات الدولية، بل إنهم ببصيرة نفاذة اخترقوا حجب التعتيم الإعلامى على المذابح المروعة التى ارتكبها الجيش الأمريكى فى أفغانستان والعراق، وحرب الإبادة التى قامت بها إسرائيل ومازالت ضد الشعب الفلسطينى، واستطاع الناس بفعل ثورة الاتصالات تكوين مصادر إعلامية مستقلة لهم لاكتشاف الحقيقة، عن طريق شبكة الإنترنت والرسائل البريدية والمناقشات المباشرة عبر وسائل الاتصال الحديثة.

إن الوعى الكونى البازغ الذى يعبر عن ظهور حضارة إنسانية جديدة أصبح مفزعًا للنظم الشمولية والسلطوية، لأن ثورة الاتصالات قدمت للناس عمومًا وللمناضلين وللناشطين سياسيًا أدوات جديدة لا تستطيع الحكومات المستبدة أن تراقبها أو تسيطر عليها، مثل المدونات والفيس بوك والتويتر.

وهكذا يمكن القول أن ظلمة الاستعمار والاحتلال وخرق حقوق الإنسان وجرائم الحرب، بدأت تتقشع فى ضوء مؤشرات الوعى الكونى البازغ الذى بدأت مؤشراته فى التبلور، سعيًا وراء تحقيق تنمية مستديمة تحفظ حق الأجيال القادمة ولا تضحى بالأجيال الراهنة، وترنو إلى ممارسة حياة روحية طليقة تتجاوز التقاليد الدينية العتيقة التى لم تعد تشبع حاجات الإنسان المعنوية، وسعيًا لخلق عالم متناغم، بناء على عقد اجتماعى جديد بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، شعاره لا حرب ولا عنف ولا استعمار ولا احتلال بعد الآن.

ليس ذلك فقط، بل إن نزول من يؤمنون بقيم الحضارة الجديدة إلى الميدان للنضال المباشر ضد قوى البغى والعدوان كما فعل المتضامنون مع الشعب الفلسطينى، والذين ركبوا البحر بالرغم من الأخطار المتوقعة - يُعد إعلانًا جهيرًا عن أن الصمت لم يعد ممكنًا والجهر بكلمة الحق أصبح مسئولية كل إنسان على ظهر الأرض.

القسم الثالث

عصر التناقضات الكبرى

١ - عصر التناقضات الكبرى

٢ - عولمة أم هيمنة غربية؟

٣ - نحو حركة عالمية لثقافة جديدة

٤ - البحث عن القمة الثقافية العربية!

٥ - مشكلة النظرة المزدوجة !

٦ - النظرة الغربية للعرب

٧ - محنة النخب السياسية الحاكمة!

٨ - الاستئثار بالسلطة المطلقة !

٩ - الماضى والموروث والحاضر المتحول!

(١)

عصر التناقضات الكبرى

لم نكد نضع يدنا على مؤشرات الحضارة العالمية الجديدة، والتى تتمثل أساسًا فى بروز ظاهرة الوعى الكونى بآثارها الإيجابية على توحيد الشعور الإنسانى إزاء قهر الشعوب وظواهر الاستعمار والاحتلال، وخصوصًا بالنسبة إلى شعبنا الفلسطينى فى غزة والقطاع، حتى برزت لنا ممارسات سلبية معاصرة تكشف عن ظهور القَبَليّة الجديدة واتخاذها صورًا سلبية شتى.

وهناك إجماع من الباحثين على أن البروز القوى للعرقيات والطائفيات والمذهبيات وكذلك القبلية، هى ناتج سلبى من سلبيات العولمة التى سعت لتوحيد العالم، متجاهلة الخصوصيات الثقافية، مما أدى إلى بعض النعرات القديمة دفاعًا عن الذات.

ومعنى ذلك أن لدينا - كما يقرر الدكتور عبد الله الغذامى فى كتابه الهام «القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة» (بيروت: المركز الثقافى العربى، ط٢، ٢٠٠٩) - صورتين، الصورة الأولى التى ركزنا عليها من قبل والتى تشير إلى أننا نعيش زمن العقلانية والعلم والانفتاح الكونى، والتعاطف مع الآخر، والصورة الثانية هى هذا الارتداد السلبى إلى الطائفيات والمذهبيات بل وأكثر من ذلك، تطوير تقاليد القبلية لتصبح كما يطلق عليها الغذامى قبائلية جديدة!

كيف نفسر تجاور هاتين الصورتين المتناقضتين معًا فى نفس الحقبة التاريخية، وفى ثقافات شتى تتراوح بين التقليدية والحداثة وما بعد الحداثة؟

لقد سبق لنا فى دراستنا "تغيير العالم: جدلية السقوط والصعود والوسطية" (منشورة فى كتابنا "الوعى التاريخى والثورة الكونية: حوار الحضارات فى عالم متغير"، القاهرة: ط٢، ١٩٩٦)، أن قدمنا نظرية لتفسير تحولات العالم أطلقنا عليها "التوفيقية أساس النظام العالمى". وذكرنا أنه ستكون هناك محاولات للتوفيق بين الفردية والجماعية، وبين العلمانية والدين، وبين عمومية مقولة الديموقراطية وخصوصية التطبيق فى ضوء التاريخ الاجتماعى لكل قطر، وبين الاستقلال الوطنى والاعتماد المتبادل، وأهم من ذلك كله بين الأنا والآخر على الصعيد الحضارى.

غير أننا وضعنا شروطًا لكى ينجح هذا النموذج التوفيقى العالمى. وقررنا أن هذا النموذج سيتسم بسمات أربع لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية. وهذه السمات هى: التسامح الثقافى المبنى على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية، والنسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الإيديولوجية، وإطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكولوجى والتى تقوم على أساس محاولة صب الإنسان فى قوالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا. وإحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام، ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص، وأخيرًا التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح ياسوهيرو ناكاسونى رئيس وزراء اليابان السابق فى مقال هام نُشر فى مجلة "سيرفيافل" فى ديسمبر ١٩٨٨، ذكر فيه أنه "عندما يمر المجتمع الدولى والمجتمعات المحلية بتحولات سريعة، فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار فى تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا أزالوا الحواجز التى تفصل بينهم ويحترم كل طرف وجود الآخر. إننا مقبلون على عصر سيكون فيه التجانس والتضامن المستمدان من أسمى تطلعات الروح البشرية هما المطلب العاجل والمُلحّ للبشرية".

وقد صدقت هذه النبوءة، وتجلت فى تضامن مئات المتضامنين فى "أسطول الحرية" وسفينة "راشيل كورى"، انتصارًا للحق الفلسطينى فى الحياة وضد العدوان الإسرائيلى.

وقد حاول الدكتور الغذامى إيجاد تفسير لتجاور هاتين الصورتين معًا فى نفس الحقبة التاريخية، وهما عودة الهويات الأصلية من جانب التى عبرت عنها القبلية الحديثة أو القبائلية بتعبيره، والتسامح الثقافى من جانب آخر.

اعتمادًا على برتراند راسل يقول إن المدينة الكبرى الحديثة لا تختلف عن القبيلة القديمة فى نسقية كل منهما، فالعنف والاضطهاد والاستعباد الاقتصادى واللامعقولية الاجتماعية، هى خصائص تاريخية سواء فى زمن القبيلة أو فى زمن المدينة الحديثة، مدن العواصم الكبرى والحواضر الحديثة.

فهى إذًا ظاهرة ثقافية غير ظرفية، أى أنها عابرة لحدود الزمان والمكان وحدود الثقافات.

بعبارة أخرى، هناك صراع دائم بين الأنساق المغلقة التى تحض على العنف والتعصب، والأنساق المفتوحة التى تدفع فى اتجاه التسامح والاعتراف بالآخر.

وقد حاول "الغذامى" صياغة تفسير لعودة القبائلية حصره فى أسباب أربعة:

السبب الأول يتمثل فى الخوف الذى أصاب البشر فى كل مكان، نتيجة طغيان ثقافة الصورة، التى نقلت للناس فى كل مكان - بحكم الثورة الاتصالية الكبرى - مناظر الخراب والموت والمجاعات والحروب وانهيار البيئة والتذكير الدائم بمخاطر نضوب المياه من كوكب الأرض ونضوب الطاقة وتلوث البيئة. وهو خوف كونى - إن صح التعبير- مما جعل الثقافة البشرية بحالة سيكولوجية حساسة للغاية، وهو ما يؤدى للجوء إلى الوهم والأسطورة، لتحصين الذات وحمايتها من خلال بعض التحيزات الفئوية بأصنافها الطائفية والمذهبية والعرقية.

غير أنه يلفت النظر أن "الغذامى" يضيف سببًا سوسيولوجيًا هذه المرة، يتمثل فى سقوط الطبقة الوسطى وما تمثله من رمزيات وقيم حداثية سياسية واقتصادية.

لقد كان بروز هذه الطبقة فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الاستعمار، رمزًا على اتساع قاعدة الرخاء الاقتصادى، وإشارة إلى إمكانية تحقيق أحلام الناس فى التحرر والتعلم والرقى الاجتماعى.

غير أن انكسار هذه الدعوة، والذى أدت إليه أزمة دولة الرفاهية أضاع - كما يقول "الغذامى" - الحس التفاؤلى بالحياة والشك فى قدرة القيادات على حل المشكلات. وهكذا أظلم المستقبل، وفَاقَم من مشاعر الناس ظهور العولمة الرأسمالية المتوحشة التى تركز على تراكم الأرباح، ولا تلقى بالاً إلى كل ما هو إنسانى.

والسبب الثالث هو انهيار المشروع الكونى فى التعليم، وتلاشى الأمل فى أن يكون التعليم هو المنقذ من الضلال السياسى والاجتماعى.

وأخيرًا لدينا سبب آخر هو كمون الأنساق المغلقة بما تتضمنه من طائفية وعصبية وقبلية، وظهورها حين يمر المجتمع بأزمة عميقة.

وخلاصة ذلك كله أن عصرنا الراهن الذى دخلناه ونحن ممتلئون تفاؤلاً شجعته العولمة بتجلياتها السياسية وهى الديموقراطية واحترام التعددية وحقوق الإنسان، وتجلياتها الاقتصادية فى تحقيق الرخاء لكل البشر، وتجلياتها الثقافية فى صياغة ثقافة كونية تقدمية، كشف عن عديد من جوانب الفشل. فمازالت النظم السياسية السلطوية متحكمة، والديموقراطية تمر بأزمة، وأدت العولمة إلى تهميش طبقات اجتماعية متعددة على المستوى الكونى، والثقافية الكونية العابرة للثقافات مازالت تناضل ضد الطائفية والعصبية وتجاهل الحقوق المشروعة للشعوب.

بعبارة مختصرة، نحن نعيش عصر التناقضات الكبرى ولكن لدينا أمل فى انتصار القوى التقدمية على القوى الرجعية. ومما لاشك فيه أن "أسطول الحرية" وسفينة "راشيل كورى"، والسفن التى ستخوض البحر تباعًا متجهةً إلى غزة قد غذى هذا الأمل، لأن اجتماع الجماهير من كافة الدول والتى تنتمى إلى ثقافات متعددة على تحدى الحصار الإسرائيلى علامة على أن الميزان سيتحول فى المستقبل القريب لصالح القوى الحية، التى قررت تحدى المستحيل، إيمانًا منها بالقيم الأساسية للحضارة الإنسانية الجديدة.

(٢)

عولمة أم هيمنة غربية؟

حاولنا من قبل تفسير السعى البطولى لمئات المتضامنين مع الشعب الفلسطينى لفك الحصار عن غزة. ولفت نظرنا أنهم يحملون جنسيات دول متعددة، وينتمون إلى ثقافات متنوعة، ويدينون بالإسلام والمسيحية واليهودية لا فرق بينهم. وهم لم يقنعوا بتنظيم المظاهرات فى عواصم دولهم احتجاجًا على الهمجية الإسرائيلية، ولكنهم نظموا قوافل الإغاثة، وركبوا البحر فى أسطول الحرية، وبعد ذلك فى السفينة «راشيل كورى»، رغم علمهم بالمخاطر التى تحيط بهم، بعد التهديدات الإسرائيلية بمنعهم الوصول إلى غزة.

كيف يمكن أن نفسر سلوك هؤلاء المتضامنين الأجانب؟

قدمنا بهذا الصدد تفسيرًا أساسيًا يقوم على أساس تبلور وعى كونى نتيجة الثورة الاتصالية الكبرى وفى قلبها البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت. وهذه الثورة أتاحت لملايين البشر فى كل مكان أن يشاهدوا الأحداث فى الزمن الواقعى Real Time لحدوثها، مما أتاح بروز ثقافة كونية مفرداتها الأساسية هى التسامح والاعتراف بالخصوصيات الثقافية للشعوب، وإدانة العنف والعدوان على حرية الشعوب، وأهمية النضال ضد الفقر الذى يسود عديدًا من البلاد النامية.

غير أننا لو ألقينا البصر على المشهد العالمى لاكتشفنا أن هذه صورة واحدة من صور المشهد، لأننا نعيش عصر التناقضات الكبرى.

بعبارة موجزة الصورة الأولى إيجابية، تشير إلى أننا نعيش زمن العقلانية والانفتاح الكونى والتعاطف مع الآخر، والصورة الثانية هى الارتداد السلبى إلى الطائفيات والمذهبيات، بل وأكثر من ذلك تطور التقاليد القبلية لتصبح قبائلية جديدة، ساعدت على نشوئها ثورة الاتصالات، التى جعلت الجماعات المتعصبة سياسيًا أو ثقافيًا أو دينيًا تنشئ لنفسها مواقع على الإنترنت، وتحشد الأنصار فى سياق إنتاج خطابات متعصبة، تمجد الذات وتعادى الآخر المختلف سياسيًا أو ثقافيًا أو دينيًا.

والسؤال الذى ينبغى أن نثيره الآن هل هذه الصورة السلبية نتاج العولمة فى جوانبها غير الخلاقة، أم هى - أبعد من ذلك نتيجة طبيعية للهيمنة الغربية التى سادت العالم منذ قرون، ومازالت تجدد نفسها فى كل عصر، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة؟

أثار هذا السؤال المثقفون العرب الذين تصدوا للعولمة من ناحية، وواجهوا إشكالية الهيمنة الغربية من ناحية أخرى. وقد أتاح لنا عالم الاجتماع المصرى المعروف "د. محمد حافظ دياب" فى كتابه الهام "تعريب العولمة" (القاهرة ٢٠٠٩)، الفرصة لكى نلمّ بالاتجاهات الأساسية التى تبناها المثقفون العرب إزاء العولمة.

وابتداء يمكن القول أن هؤلاء المثقفين - كما يقرر دياب - لم يواجهوا قبلاً تساؤلات على قدر عالٍ من الكثافة والجدال كما يبدو فى الوقت الراهن بإزاء العولمة. وقد طرح المفكر المصرى العالمى "سمير أمين" قائمة من الأسئلة الصعبة التى تثيرها العولمة. وتساءل "كيف نعرف العولمة والاستقطاب الملازم لها؟ بالسوق العالمية أم بشمولية التكنولوجيا، أم بالتقدم على طريق بناء نظام إنتاجى عالمى؟ وبأى الوسائل يتم ذلك بالسياسة أم بالتقاليد، وكلتاهما تقتربان من اتخاذ سمات أكثر كونية، وهل تنتج العولمة استقرارًا أم أنها تزيد من تخلخل الأنظمة؟".

وفى تقديرنا أن هذه الأسئلة بالغة الأهمية لاستكناه طبيعة العولمة باعتبارها عملية تاريخية، وتحديد ملامحها وقسماتها الأساسية، وتقييم إيجابياتها وسلبياتها. وقد تصدى للرد - وإن كان بشكل غير مباشر - على بعض هذه الأسئلة الكبرى الفيلسوف المصرى

المعروف "الدكتور حسن حنفى" فى مقال له بالغ الأهمية عنوانه "الهوية الثقافية العربية" (نشر فى مجلة سطور، العدد ١١٩، أكتوبر ٢٠٠٦).

لقد قدم أطروحة متكاملة تقوم على فكرة محورية مبناها أن العولمة هى - بكل بساطة - إفراز معاصر من إفرازات الهيمنة الغربية.

وهو يدلل على صدق أطروحته بمسح حضارى شامل، يتعقب فيه العلاقات المعقدة بين المركز والأطراف. وهو لذلك يرصد النشأة التاريخية للمركز الأوروبى فى عصوره الحديثة، وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقى الثقافات. وقد أدى ذلك - كما يقول "حسن حنفى" - إلى أن أصبح مسار التاريخ الأوروبى عن وعى أو عن لا وعى هو المسار التاريخى لجميع الثقافات.

ولو ألقينا البصر على المشهد العالمى لاكتشفنا أن الغرب الحديث الآن هو المركز، ومن ثَم يفرض مساره على باقى الثقافات؛ مما يؤدى إلى زيادة الاغتراب الثقافى والحضارى عند كل الشعوب.

وقد أدت المركزية الأوروبية إلى تزييف التاريخ العالمى، فقد أسقطت الإبداعات التى قدمتها الحضارات غير الأوروبية من سِجلّ التقدم الإنسانى وفى مقدمتها الحضارة الإسلامية، التى كانت هى الملهمة للمفكرين والباحثين الأوروبيين لكى يُخْرجوا أوروبا من غياهب القرون الوسطى، اعتمادًا على العلم العربى فى مجالات علمية متعددة.

ولقد أدت الهيمنة الغربية منذ نشأتها وخصوصًا فى حقبة الاستعمار التقليدى، إلى تحفيز الهوية العربية الإسلامية لكى تدافع عن نفسها إزاء هجمات الاستعمار، واتخذت هذه الهوية مسارات شتى من بينها التركيز على الأصولية الإسلامية فى صورتها الوسطية الصحيحة، والتى انحرفت من بعد - تحت ضغوط الهيمنة الغربية - لكى تتحول إلى نزعات متطرفة، أدت إلى نشوء جماعات إرهابية تتشح بزى الإسلام وهو برىء منها تمامًا.

والملفت للنظر أن حسن حنفى يعتبر بشكل قاطع أن "العولمة هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث، والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر".

ويدلل على ذلك بتتبُّع الموجات الاستعمارية الغربية فى أفريقيا وآسيا أيام الاستعمار القديم الذى انتقل مع بداية هذا القرن إلى استعمار جديد، باسم مناطق النفوذ والأحلاف العسكرية فى عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسية، واقتصاد السوق والعالم ذى القطب الواحد.

والواقع أنه بالرغم من موافقتنا على الخط النقدى العام الذى تبناه "الدكتور حسن حنفى" فى تحليله للآثار السلبية للهيمنة الغربية، إلا أننا نتحفظ على اعتباره أن "العولمة هى أحد أشكال الهيمنة الغربية التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث".

فهذا الحكم يختزل ظاهرة العولمة والتى هى عملية تاريخية كبرى متعددة المصادر، زاخرة بالأبعاد، فى كونها مجرد تعبير عن الهيمنة الغربية والمركزية الأوروبية.

والحقيقة أن العولمة لها جذور تاريخية قديمة، ولا نريد فى هذا المجال العودة بها قرونًا إلى الوراء كما يزعم بعض الباحثين، لأننا نعتقد أن الأصل الحديث لها هو الثورة العلمية والتكنولوجية التى شهدتها الدول الصناعية الكبرى فى القرن العشرين، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا واليابان والاتحاد السوفيتى قبل انهياره.

وقد سبق لنا أن أصَّلنا نشوء هذه الثورة العلمية والتكنولوجية فى دراسة لنا بعنوان "الإيديولوجيا والتكنولوجيا". نُشرت فى مجلة الكاتب عام ١٩٦٩ وضمَّنتها كتابى "الحوار الحضارى فى عصر العولمة" (القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢).

وقد عرَّفت فى هذه الدراسة الثورة العلمية والتكنولوجية بأنها هى التى جعلت العلم أحد مصادر الإنتاج الرئيسة، بالإضافة إلى مصادر الإنتاج التقليدية مثل الأرض ورأس المال والتنظيم.

هذه الثورة غيرت العالم، لأنها أعادت صياغة طرق الإنتاج، واكتشفت مواد طبيعية جديدة، واخترعت مواد جديدة ليست موجودة فى الطبيعة.

شقت هذه الثورة طريقها، وأُعيدت صياغة المجتمعات الصناعية فى ضوئها، إلى أن قامت الثورة الاتصالية الكبرى، وفى قلبها البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت، التى خلقت فضاء عامًا جديدًا هو الفضاء المعلوماتى Cyber Space والذى أدى إلى ثورة كبرى فى مجال الاتصال الإنسانى. ترافُق الثورة العلمية والتكنولوجية مع الثورة

الاتصالية هو الذى أبرز ظاهرة العولمة التى ظهرت إرهاصاتها منذ أواخر السبعينيات، وكشفت عن كل ملامحها فى الثمانينيات والتسعينيات.

ووجدنا أنفسنا ننتقل بسلاسة من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى الذى يتحول ببطء وإن كان بثبات إلى مجتمع المعرفة.

بعبارة أخرى، ستُصنف المجتمعات الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين على أساس التفرقة بين مجتمعات منتجة للمعرفة على أساس تنمية الإبداع الفردى والمجتمعى، ومجتمعات مجرد مستهلكة للمعرفة، ولا دور لها فى تقدم الحضارة الإنسانية.

والدليل على أطروحتنا والتى مبناها أن العولمة ليست – كما ذهب "حسن حنفى" فى مقالته الممتازة – مجرد تعبير عن الهيمنة الغربية، أن مجتمعات آسيوية استطاعت استخدام أدواتها بطريقة إيجابية خلاقة لتنطلق انطلاقة كبرى فى مضمار التنمية المستديمة. ولعل نموذج "ماليزيا" تعبير عن هذا الاتجاه، والذى ظهرت بوادره قبل النموذج المبهر للصين، التى تحاول الجمع بين إيجابيات العولمة، والحفاظ فى نفس الوقت على الهوية الثقافية الصينية.

هذا هو التحدى أمام العالم العربى، ونعنى الدخول فى صميم الثورة العلمية والتكنولوجية، والاستفادة القصوى من ثورة الاتصالات، والاعتماد على أدوات العولمة المتقدمة لتطوير المجتمع العربى، فى ظل تأليف خلاق بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، والانفتاح الحضارى وفق رؤية عصرية للعالم.

(٣)

نحو حركة عالمية لثقافة جديدة

أثارت سلسلة مقالاتنا عن «الحضارة الجديدة وثورة الضمير العالمى»، و«عصر التناقضات الكبرى»، و«عولمة أم هيمنة غربية»، عديدًا من ردود الأفعال من قِبل قراء عديدين وكُتَّاب، اهتموا بالمناقشة التفصيلية لأطروحاتنا عن «عصر التناقضات الكبرى»، وعلى الأخص الدكتورة علياء رافع فى مقالتها المنشورة فى جريدة نهضة مصر - فى ٢٩ يونيو ٢٠١٠ وعنوانها «هوامش على رؤية سيد ياسين المستقبلية». وقد اهتمت على وجه الخصوص بالصور المتعارضة التى رسمنا ملامحها للمشاهد الأساسية السائدة الآن فى المجتمع العالمى. الصورة الأولى تشير إلى تبلور وعى كونى يركز على قيم التسامح والاعتراف بالآخر واحترام مبدأ النسبية الثقافية، على أساس أنه ليست هناك ثقافة أسمى من ثقافة. والصورة الثانية هى الانعكاسات السلبية للعولمة، والتى برزت فى ارتداد شرائح متعددة من البشر فى كل المجتمعات إلى الطائفيات والمذهبيات، بل وأكثر من ذلك إلى تجمعات قبلية قديمة، أو جماعات قبائلية جديدة! وطرحنا سؤالاً رئيسًا: كيف نفسر تجاور هاتين الصورتين المتناقضتين معًا فى نفس الحقبة التاريخية، وفى ثقافات شتى تتراوح بين التقليدية والحداثة وما بعد الحداثة؟

وكان جوابنا يتمثل فى نظرية «التوفيقية أساس النظام العالمى» والتى تذهب إلى أن ثمة صراعًا محتدمًا يدور الآن فى المجتمع العالمى بين أنصار الصورة التقدمية الأولى، وأتباع الصورة الرجعية الثانية.

غير أن الدكتورة علياء رافع لم تقتنع تمامًا بهذه الإجابة، على أساس أن المفكرين ينبغى عليهم أن ينتقلوا من مجال الطرح النظرى للأفكار إلى ميدان تأسيس حركة عالمية للتبشير بالثقافة الجديدة التى تركز عليها القيم الأساسية للصورة الأولى التى سبق أن رسمنا ملامحها.

وقد وضعت الكاتبة يدها بذكاء على مفتاح الحل، حين أشارت إلى الدور الأساسى الذى ينبغى أن تلعبه «اليونسكو» فى هذا المجال، والتى عليها أن تعيد صياغة أهدافها مرة أخرى، من أجل تعاون عالمى فى مجال التعليم والعلوم والثقافة.

والواقع أن هيئة اليونسكو بادرت عام ١٩٨٩ بصياغة مفهوم «ثقافة السلام»، والتى تركز على القيم الإيجابية للصورة الأولى التى رسمنا ملامحها، وذلك فى المؤتمر الدولى عن «السلام فى أذهان البشر» الذى انعقد فى ساحل العاج.

ويجد عنوان هذا المؤتمر منطقه فى أنه رد على العبارة الشهيرة التى وردت فى ميثاق هيئة اليونسكو وهى «أن الحرب فكرة تنشأ فى أذهان البشر»، ويريد المؤتمر أن يؤكد وهكذا أيضًا فكرة السلام.

ومن هنا يمكن القول أن «مفهوم ثقافة السلام» هو الذى يعبر عن الثقافة الجديدة التى تدعونا الدكتورة علياء رافع كمفكرين وممثلين لهيئات المجتمع المدنى أن نتكاتف فى إطار حركة عالمية، للتبشير بهذه القيم، ورسم الاستراتيجيات التعليمية والإعلامية المناسبة لتفعيلها فى كل المجتمعات المعاصرة.

والواقع أنه يمكن القول أن هناك سبع سمات رئيسة ميزت تطور «بحوث السلام» باعتبارها مجالاً علميًا جديدًا تبلورت ملامحه منذ عقود، وهى:

١ - الاهتمام بالتصدى لجذور الأسباب التى تؤدى إلى العنف المباشر، واستطلاع الطرق التى يمكن عن طريقها التغلب على ضروب عدم المساواة البنيوية، وتأسيس علاقات عادلة وتعاونية بين التجمعات الإنسانية وفيما بينها.

٢ - التيقن من الحاجة إلى استجابة تقوم على التضافر بين العلوم الاجتماعية المختلفة Interdisciplinary، وضعًا فى الاعتبار تعدد أوجه الصراعات العنيفة، ومن هنا تم

الاعتماد على نظريات العلوم السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى بحوث علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا.

٣ – تميزت الجهود فى مجال "بحوث السلام" بالبحث عن الطرق السلمية لحل النزاعات، والهدف هنا هو تفادى وقوع الصراعات العنيفة، والبحث عن طرق سلمية لحلها إذا اندلعت.

٤– الحرص على التحليل متعدد المستويات، ونعنى على مستوى الفرد والجماعة والدولة ومستوى العلاقات بين الدول، وذلك فى محاولة لتجاوز الثنائية المؤسسية للدراسات حول الأسباب الداخلية والخارجية للصراعات، لأنها لم تؤدِّ إلى الفهم الصحيح للموضوع.

٥– تبنِّى نهج كلى global ومتعدد الثقافات، من شأنه أن يحدد مصادر العنف على المستوى العولمى global والإقليمى والمحلى، ومحاولة استلهام مفاهيم السلام والتغيرات الاجتماعية غير العنيفة فى كل الثقافات.

٦– الفهم السائد أن بحوث السلام هى تحليلية ومعيارية normative فى نفس الوقت.

٧ – ويرتبط ما سبق بالصلة الوثيقة بين النظرية والتطبيق فى بحوث السلام. ولذلك لابد من التفرقة الواضحة بين بحوث السلام والعمل النشط من أجل السلام.

وقد نبع مفهوم جديد هو "ثقافة السلام" من واقع الأبحاث المتراكمة التى دارت حول بحوث السلام. وثقافة السلام تعنى تلك الثقافة التى يمكن أن تجعل السلام ممكنًا. غير أن التحديد الدقيق لثقافة السلام سيعتمد على المعنى الذى نعطيه لمفهوم السلام ذاته.

وقد حاول بعض الباحثين الثقات تحديد المعانى المختلفة للسلام وأجملوها فى خمسة معانٍ كما يلى:

١ – السلام باعتباره غيابًا للحرب.

٢ – السلام باعتباره توازنًا بين القوى فى النظام الدولى.

٣ – السلام باعتباره سلامًا سلبيًا (ليس هناك حرب) وسلامًا إيجابيًا (ليس هناك عنف بنيوى).

٤ – السلام الكلى مع البيئة.

٥ – السلام الكلى الداخلى والخارجى.

ويرى هذا المفهوم أن السلام الداخلى "الروحى" مسألة أساسية.

وبناء على ذلك اهتمت هيئة اليونسكو بصياغة برنامج عن ثقافة السلام.

ويمكن القول أن اهتمام اليونسكو بثقافة السلام ووضعها برنامجًا دائمًا لذلك، قد أدى إلى دفعة قوية لهذا المفهوم الجديد.

ويمكن القول أن تطور مفهوم ثقافة السلام فى اليونسكو قد مر بمراحل متعددة، والبداية كانت عام ١٩٨٩، حيث صيغ مفهوم ثقافة السلام فى المؤتمر الدولى «السلام فى أذهان البشر» الذى انعقد فى ساحل العاج.

وقد أوصى المؤتمر أن تساعد اليونسكو فى صياغة رؤية جديدة للسلام من خلال صياغة مفهوم ثقافة السلام، التى تقوم على أساس القيم العالمية التى تتمثل فى احترام الحياة، والحرية، والعدالة، والتضامن، والتسامح، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الرجال والنساء.

وقد صيغت هذه المبادرة فى سياق عالمى انهار فيه حائط برلين، وانتهت التوترات الخاصة بالحرب الباردة.

وفى عام ١٩٩٢، طلب المجلس التنفيذى لليونسكو صياغة برنامج خاص لثقافة السلام باعتباره إسهامًا فى مجال جهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

وتقدم اليونسكو خدماتها بعد نهاية الصراعات لبناء السلام Peace building، وقد نفذت برامج وطنية فى عدد من الأقطار فى أمريكا الوسطى (فى السلفادور) وفى أفريقيا وموزامبيق وبورندى، وفى الفيلبين. وعقدت عام ١٩٩٤ أول ندوة دولية عن ثقافة السلام فى السلفادور.

وفى عام ١٩٩٥، أدخل المؤتمر العام الثامن والعشرون لليونسكو مفهوم "ثقافة السلام" فى الاستراتيجية لأعوام ١٩٩٦ - ٢٠٠١.

وطُبق فى الأعوام من ١٩٩٦ إلى عام ٢٠٠١ "البرنامج المترابط"، وشمل ذلك مؤسسات المجتمع المدنى والشباب والبالغين وشبكات الميديا، ومحطات الإذاعة المحلية، والقادة الدينيين الذين يعملون من أجل السلام. وأصبح عدم اللجوء للعنف والتسامح متضمَّنيْن فى مجال نشر ثقافة السلام فى العالم.

وتم الاعتراف فى عام ١٩٩٧ بأهمية خبرة اليونسكو فى مجال ثقافة السلام. وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورة انعقادها الثانية والخمسين أجندة خاصة بعنوان "نحو ثقافة للسلام"، واستجابت الجمعية العامة لتوصيات المجلس الاقتصادى والاجتماعى لإعلان أن عام ٢٠٠٠ هو العام الدولى لثقافة السلام.

وأصدرت فى عام ١٩٩٨ الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارًا ينص على أن الحقبة من ٢٠٠١ إلى ٢٠١٠ تعتبر حقبة ثقافة السلام وعدم ممارسة العنف ضد الأطفال على مستوى العالم، وذلك بناء على اقتراح قدمته مجموعة من الذين حصلوا على جائزة نوبل للسلام.

وقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩ إعلان تطبيق برنامج العمل لثقافة السلام، محددًا ثمانية مجالات لكى تترابط مع بعضها البعض فى إطار نهج متماسك لثقافة السلام وعدم ممارسة العنف. وهذه المجالات هى:

- تدعيم ثقافة السلام من خلال التعلم. وتدعيم التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة. وتدعيم الاحترام لكل الحقوق الإنسانية. وضمان المساواة بين النساء والرجال. وتدعيم المشاركة الديموقراطية. وتدعيم اتجاهات الفهم والتسامح والتضامن. وتدعيم الاتصالات التشاركية والتدفق الحر للمعلومات والمعرفة. وتدعيم السلام الدولى والأمن للشعوب.

وفى عام ٢٠٠٠، تقرر متابعة تنفيذ العام الدولى لثقافة السلام.

وواصلت اليونسكو نشاطًا ملحوظًا فى مجال تطبيق مفهوم ثقافة السلام فى ميادين مختلفة.

ومن أبرز أنشطتها عقدها للمؤتمر الدولى الأولى لمديرى مراكز بحوث السلام ومؤسسات التدريب.

وقد انعقد المؤتمر فى باريس من ٢٧ - ٢٨ نوفمبر عام ٢٠٠٠، وكان موضوعه: «أى أجندة للأمن الإنسانى فى القرن الحادى والعشرين».

وقد عُقدت فى إطار هذا المؤتمر الرائد خمس موائد مستديرة بيانها كما يلى:

التحديات الرئيسة التى تواجه تدعيم الأمن الإنسانى فى أفريقيا، وفى أوروبا، وفى أمريكا اللاتينية وفى الدول العربية وفى آسيا والباسيفيك.

وقد أصدر المؤتمر مجموعة توصيات نهائية مهمة وكذلك أجندة للعمل.

وهكذا يمكن القول أن برنامج اليونسكو عن ثقافة السلام، يمكن أن يكون أساسًا لحركة عالمية من أجل ثقافة إنسانية جديدة.

(٤)

البحث عن القمة الثقافية العربية!

منذ أن نبعت فكرة ضرورة عقد قمة ثقافية عربية فى سياق مؤتمر عقدته «مؤسسة الفكر العربى» فى بيروت، والبحث جار عن الموضوعات ومحاور البحث وأنماط القرارات التى يمكن أن تصدر عن هذه القمة حين تنعقد.

والواقع أن هيئات شتى اهتمت اهتمامًا واضحًا بهذه الفكرة الإيجابية. وفى مقدمة هذه الهيئات جامعة الدول العربية التى بادر أمينها العام السابق السيد/ عمرو موسى بدعوة مجموعة مختارة من المثقفين العرب للاجتماع فى مقر الجامعة فى ندوة فكرية هامة لمناقشة فكرة القمة الثقافية، وحضر هذه الندوة الأمير خالد بن سعود رئيس مؤسسة الفكر العربى التى نشأت الفكرة فى سياق أحد مؤتمراتها.

وقد دُعيت لهذه الندوة الفكرية الهامة وبادرت بطلب الكلمة عقب انتهاء السيد/ عمرو موسى من تقديمه؛ لأننى أمتلك إطارًا نظريًا متكاملاً لدراسة الظواهر الثقافية العربية منذ أن أشرفت - فى سياق المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى الثمانينيات - على مشروع علمى كبير لدراسة السياسة الثقافية صدر عنه عدة أبحاث بالغة الأهمية.

وقد حرصت فى كلمتى أن أرسم ملامح المشهد الثقافى العربى الراهن وركزت بشكل نقدى على مختلف الظواهر الثقافية العربية السلبية.

وكانت كلمتى التى افتتحت النقاش مبعث تعليقات شتى بعد ذلك من أعضاء الندوة.

وبعد أن تبلورت فكرة القمة الثقافية عقد اتحاد الكُتَّاب العرب برئاسة الأستاذ محمد سلماوى اجتماعًا هامًا فى مقر اتحاد الكتاب المصريين فى محكى القلعة بالقاهرة، اجتماعًا هامًا حضرته مجموعة من الأدباء والمثقفين العرب شاركت فيه باقتراح محاور محددة لتكون محل أبحاث تقدم للقمة الثقافية العربية.

وقد يكون من العلامات الإيجابية أن النخب السياسية والفكرية أدركت - من واقع عديد من الممارسات السياسية والاجتماعية السلبية وأبرزها شيوع الفكر الدينى المتطرف الذى أدى إلى الإرهاب، أن هناك أزمة ثقافية عربية من الضرورى مواجهتها بجسارة. ومن هنا حين برزت فكرة القمة الثقافية العربية تم الترحيب بها فى رئاسة القمة العربية.

وإذا أردنا أن نشير إلى أبرز ملامح الأزمة الثقافية العربية، لقلنا بدون تردد إنه غياب العقل النقدى العربى!

وقد سبقتنا أوروبا منذ قرون فى صياغة هذا العقل منذ أن رفعت شعار الحداثة وأهمها أن العقل، وليس النص الدينى هو محك الحكم على الأشياء! ومنذ أن أعلنت الثقافة الأوروبية ثورتها المعرفية ضد قيود التفكير، وأرست مبادئ الشك الفلسفى الذى من تقاليده مساءلة كل الأفكار المسبقة وحتى المعتقدات الميتافيزيقة تم إرساء قواعد التفكير النقدى.

وتبدو أهمية العقل النقدى على وجه الخصوص فى سياق ثورة المعلومات التى أدت إلى تدفقها فى كل المجالات المعرفية، مما يستدعى ضرورة وجود عقل نقدى قادر على تصنيف وتحليل هذه المعلومات، وهو الوسيلة الوحيدة لتحويل المعلومات إلى معرفة، لأن المعلومات بذاتها ليست معرفية!

ولو تأملنا المشهد المعرفى العربى الراهن لاكتشفنا أننا لم نستطع كعرب أن نجتاز عتبات الحداثة بتجلياتها المختلفة، وقنعنا بتجارب شتى من التحديث تفاوتت بين النجاح الجزئى والفشل التام لأنها لم توجهها نظرية متكاملة للتنمية المستديمة تركز على العوامل الثقافية فى المقام الأول.

وأيًا ما كان الأمر، فقد دعتنى مؤسسة الفكر العربى لمؤتمر هام تعقده فى بيروت لمناقشة جدول أعمال القمة الثقافية العربية عقد يومَىْ ١٣، ١٤ يوليو ٢٠١٠، ولم أستطع حضوره للأسف نظرًا لوعكة مرضية طارئة ألمت بى.

غير أننى حرصت على أن أدون مقترحاتى بشأن جدول أعمال القمة الثقافية المقترحة وأرسلته إلى الدكتور سليمان عبد المنعم الأمين العام للمؤسسة؛ ليكون تحت بصر أعضاء المؤتمر وهم يناقشون مختلف الموضوعات التى ستعرض على القمة.

وقد اقترحت ستة محاور لتكون أساسًا لجدول أعمال القمة الثقافية العربية؛ وضعًا فى الاعتبار أن الرؤساء والملوك لن ينعقدوا فى شكل ندوة فكرية للتناقش حول أمور الثقافة العربية، ولكن هو اجتماع رئاسى الغرض منه إصدار قرارات تتعلق بتطوير الوضع الثقافى العربى.

والمحــور الأول تدور أبحـاثه حـول العـرب والعـالم. وفى هذا المحـور ستُعرض مشكلات النظرة المزدوجة للذات وللآخر، بمعنى التساؤل عن كيف ينظر العرب للعالم وكيف ينظر العالم للعرب؟

ولابد هناك من تحليل للقوالب النمطية الثابتة للبحث عن أسباب النظرة السلبية للغرب التى تتبناها وتروج لها بعض الجماعات السياسية والدينية العربية، وأسباب النظرة السلبية للإسلام والمسلمين التى تتبناها جماعات سياسية متعددة فى الغرب.

وفى هذا الصدد يقترح أن تتبنى القمة الثقافية العربية «إعلان أبو ظبى» الذى أعدته منظمة الثقافة والتربية والعلوم، والذى صدر عن اجتماع لخبراء عرب كنت واحدًا منهم. وهو يتضمن سياسة عربية مقترحة لحوار الثقافات تقوم على أساس منهج محدد وفلسفة صريحة مفادها أنه ليس هناك - كما يقرر اليونسكو - ثقافة أسمى من ثقافة، وأن الحوار ينبغى أن يصدر عن مبدأ الندية المعرفية، لأن المعرفة الإنسانية ليست حكرًا على ثقافة دون ثقافة.

والمحور الثانى يدور حول العرب والعولمة. وفى هذا المجال لابد من تحليل نقدى للإدراكات العربية المختلفة للعولمة والتأكيد على ضرورة التفاعل الإيجابى الخلاق مع العولمة، واستخدام أدواتها لتوسيع نطاق التنمية العربية الشاملة. وأهم هذه الأدوات

قاطبة ترسيخ قواعد مجتمع المعلومات فى العالم العربى، والإعداد المنهجى لتأسيس مجتمع المعرفة العربى، بما يتضمنه ذلك من إحداث ثورة فى نظام التعليم وتحويله من تعليم تلقينى إلى تعليم مؤسسى على صياغة العقل النقدى، وتشجيع البحث العلمى، وتنمية الإبداع فى صفوف الشباب العربى وفقًا لخطة تعليمية تركز على الأبعاد النفسية والاجتماعية.

وفى هذا المحور لابد من اتخاذ موقف حضارى منفتح إزاء الثقافة الكونية Global البازغة، والتأكيد على أنها لا تتعارض بالضرورة مع الخصوصية الثقافية العربية. أما المحور الثالث فيتعلق بتحديات الفضاء المعلوماتى Cyber Space . ولابد من أن تعى النخب السياسية العربية أهمية نشوء فضاء عام جديد هو الفضاء المعلوماتى والذى هو أبرز علامات الثورة الاتصالية الكبرى. وفى هذا الفضاء تتم تفاعلات شتى اقتصادية ومالية وتجارية وسياسية واجتماعية وثقافية.

ونشأت أدوات اتصال جديدة بين البشر، أهمها البريد الإلكترونى وغرف النقاش والمدونات السياسية التى أصبحت أداة للنقد الاجتماعى والسياسى، يمارسها الشباب العربى هروبًا من القيود المتعددة التى يفرضها المجتمع العربى على حرية التفكير وحرية التعبير. وظهر "الفيس بوك" و"التويتر" وغيرها من أدوات الاتصال الحديثة.

والمطلوب من القادة العرب التسامح مع استخدام الشباب العربى لوسائل الاتصال الجديدة وعدم وضع قيود على المدونين العرب الذين أصبحوا اليوم يعدون بالآلاف، حتى يتاح لهم أن يعبروا عن الأجيال الجديدة العاجزة عن التعبير فى ظل القيود الراهنة.

ونصل فى المحور الرابع إلى أكثر المشكلات حساسية وهى أزمة الديموقراطية فى العالم العربى. ومما لاشك فيه أن المشهد العربى حافل بسيادة السلطوية السياسية والتى تعكس علاقات بالغة التعقيد بين المجتمع العربى والدولة، وغياب ثقافة الاختلاف والحوار، وغلبة القبائلية والطائفية والعصبيات على حساب قيم المواطنة.

وللأمانة والتاريخ شرعت عديد من الأنظمة السياسية العربية فى تطوير ممارساتها الديموقراطية ولكن ببطء شديد وبإيقاع لا يتناسب لا مع روح العصر، ولا مطالب الجماهير العربية.

كيف يمكن تسريع الانفتاح الديموقراطى؟ وكيف يمكن تدعيم المجتمع المدنى العربى؟

كلها أسئلة مطروحة على القمة الثقافية العربية. والمحور الخامس يتعلق بالتغيير الثقافى، ويناقش سياسة ثقافية مقترحة لمواجهة رؤى العالم المعلقة والمتشددة التى تتبناها جماعات إسلامية متطرفة. ومن هنا تبدو أهمية إنتاج خطاب دينى مستنير يعبر عن الوسطية الإسلامية. وهناك حاجة إلى تخفيف القيود عن حرية التفكير وحرية التعبير.

ولا يبقى سوى المحور السادس وعنوانه: كيف يمكن التعريف بالإبداع العربى المعاصر خارج الوطن العربى؛ وخصوصًا فى مجال الفكر السياسى والاجتماعى وفى ميدان الإبداع الأدبى والفنى؟

تلك هى مقترحاتنا بصدد جدول أعمال القمة الثقافية العربية نعرضها للنقاش العام.

(٥)

مشكلة النظرة المزدوجة !

ذكرنا فى المحاور التى اقترحناها لتكون جدول أعمال مُقترَحًا للقمة الثقافية العربية المزمع عقدها، أن أولى المشكلات التى تستحق المناقشة هى مشكلة النظرة المزدوجة. ونعنى بها على وجه التحديد كيفية نظر العرب للغربيين بشكل عام، وكيفية نظر الغربيين للعرب والمسلمين. وفى تقديرنا أن لدى كل طرف، ونعنى العرب والمسلمين من ناحية، والغربيين من ناحية أخرى صورة مشوهة عن الآخر، تولدت نتيجة عوامل شتى تاريخية ومعاصرة على السواء.

ولعل من بين العوامل التاريخية الهامة الاصطدام العنيف بين العالم الإسلامى والعالم الغربى.

ويبدو أن الموقع الجغرافى الفريد للشرق العربى حيث تتلاقى طرق المواصلات العالمية بين الشرق والغرب، جعل نشوء علاقات تتفاوت فى عمقها - بحسب المراحل التاريخية - بين العرب والعالم الخارجى أمرًا حتميًا.

ويمكن القول إن هناك - منذ القرن السابع حتى الآن - أربع لحظات كبرى للمواجهة تمت بين الغرب والعرب. وفى هذه المواجهات كان كل طرف ينظر للآخر ويصوغ له صورة محددة، وكانت مكونات هذه الصور تختلف من كل مرحلة إلى أخرى

بحسب الظرف التاريخى الذى تتم فيه المواجهة، وبعبارة أكثر تحديدًا بحسب ما إذا كان كل طرف منتصرًا أو مهزومًا، قاهرًا أو مقهورًا.

وهذه المراحل الأربع يمكن على وجه الإجمال تحديدها فيما يلى:

١ - الغزو العربى الذى تم فى القرنين السابع والثامن أساسًا، والذى تمثل فى عبور الجيوش العربية البحر المتوسط، واحتلال الأندلس والنفاذ حتى أعماق فرنسا، إلى أن صد الغزو، فظل العرب لمدة ثمانية قرون فى الأندلس حيث أغرقت اللغة والحضارة العربية أوروبا.

على أن معرفة العرب بالأوروبيين ومعرفة الأوروبيين بالعرب ظلت محدودة، وذلك لأن العلاقات بين العرب وأوروبا كانت متأثرة بعوامل عديدة، تجعل أثرها محدودًا، وكانت هذه العلاقات تتسم بطابع عدائى، فقد نظرت أوروبا إلى العرب باعتبارهم شعبًا غازيًا خرج من الجزيرة العربية مبشرًا بدين مغاير لدينهم، وناشرًا حضارة جديدة، ومن هنا وقفت أوروبا من العرب فى هذه المرحلة موقف الدفاع عن دينها وحضارتها وجماع كيانها، ولذلك سادت صورة عدائية عن العرب، فى العالم الأوروبى.

٢ - الحروب الصليبية (من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر) التى اتخذت الصليب شعارًا لها، وخلاص الأرض المقدسة هدفًا تسعى لتحقيقه. وقد كانت هذه الحروب فى الواقع - فى جانب منها - ضربًا من ضروب أخذ الثأر لأوروبا من العرب. وفى خلال هذه الحروب الممتدة، التى خاض المسيحيون والعرب غمارها، كانوا فى نفس الوقت يتعرفون على بعضهم بعضًا على كل المستويات، كما هو الحال بالنسبة للمتحاربين فى أى حرب يطول أمدها.

فى هذه المرحلة اتسمت الصورة الأوروبية عن العرب بشىء من الاعتدال - على عكس المرحلة السابقة - فقد تعرف الأوروبيون على الجوانب الإيجابية فى الحضارة العربية.

ولقد كانت كفة العرب فى هذه المرحلة هى الراجحة، «فقد كانوا يملكون من مقومات الحضارة المادية والعقلية ما يستطيعون أن يقدموا منه لأوروبا، بينما لم تكن أوروبا - حتى القرن السادس عشر - تملك من هذه المقومات ما يملكه العرب، لهذا أخذ الأوروبيون من العرب أكثر مما أعطوا».

لقد ظلت «الروح الصليبية» - إن صح التعبير - محركًا رئيسًا من محركات التاريخ الأوروبى، لم يتوقف أثره إلا عند بداية القرن السابع عشر، وذلك لسببين هامين: أولهما «أن الحركة البروتستانتية قد مزقت كلمة العالم المسيحى، كما أن التعصب الدينى الذى كان موجهًا نحو الإسلام قد وجه ناره آنذاك إلى الحرب الأهلية بأوروبا. وثانيهما معركة «ليبانتو» التى دمر فيها دون جوان النمساوى قوة الترك البحرية بالنيابة عن أوروبا المسيحية. وبعد ذلك النصر أخذ خطر الإسلام يتضاءل شيئًا فشيئًا، وإن ظلت الدولة العثمانية قوية عاتية وقادرة فى بعض الأحيان على دفع رَحَى الحرب إلى أبواب ڤيينا. بيد أن الأمم الأوروبية الغربية لم يعد يداخلها من «التركى» بعد ذلك أى خوف.

ويمكن القول أن صورة العرب فى ذهن الأوروبيين قد تغيرت عبر هذه القرون الطويلة التى هيمنت عليها «الروح الصليبية». غير أنه مع رجحان الميزان لصالح الأوروبيين فى النهاية، لابد أنه قد أثر بالضرورة على تقييم الأوروبيين للعرب، بعبارة أخرى سادت اتجاهات المنتصر إزاء المهزوم، بما يصاحب ذلك من الحط من شأنه، خصوصًا أن العالم العربى كان قد دخل فى مرحلة التخلف الحضارى.

٣ - ونأتى للمرحلة الثالثة ونعنى مرحلة الغزو الاستعمارى (الذى بدأ منذ بدايات القرن التاسع عشر وامتد حتى النصف الثانى من القرن العشرين)، الذى سمح للأوروبيين، وبوجه خاص للفرنسيين والإنجليز والإيطاليين باحتلال كل العالم العربى الذى يطل على البحر المتوسط، وباستغلاله بصورة استعمارية، مما أدى إلى أن يترك هذا الغزو بصماته على سكان العالم العربى الذين وقعوا تحت سيطرته.

فى هذه المرحلة بالذات تبلورت النزعة العنصرية ضد العرب. ويقرر عالم الاجتماع «بيتر ورسلى» بهذا الصدد، «بانتهاء القرن التاسع عشر أصبح نفوذ أوروبا الطبيعى، مبدأ ساريًا لا مراء فيه. وقد حكم بالانحطاط والضَّعَة على حضارات الشرق المتنوعة التى كانت محترمة يومًا ما».

ووصلت عجرفة بعض المفكرين الإنجليز مثل «ماكولى» إلى حد أنه ادعى «أن رَفًا واحدًا من مكتبة أوروبية جيدة، يعادل كل التراث الوطنى للهند والجزيرة العربية»!

فى هذه المرحلة أصبحت كلمة «بدائى» سمة توصم بها شعوب العالم الملونة دون أى تمييز، وعكست العلوم الاجتماعية فى نموها هذا التقسيم للعالم، وأقدم علماء الإنسان (الأنثروبولوجيا) على دراسة العالم غير الأوروبى بمعزل عن التقاليد الشعبية لفلاحى أوروبا نفسها.

فى هذه المرحلة، لم يقنع الغرب بالاستغلال الاقتصادى للعالم العربى، ولكنه ركز أيضًا على ما أطلق عليه «ورسلى» استعمار الشخصية، وإن كان هذا النمط بالذات من أنماط الاستعمار، كان عملية معقدة ومطولة، استطاعت الشعوب العربية – بالرغم من ضراوة محاولات الاستعمار – أن تفلت منها، من خلال نضالها البطولى فى سبيل التحرر.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الغرب– فى مرحلة غزوه الاستعمارى للعالم العربى – لم يقنع بالترويج لصورة مزيفة عن العرب، تتسم بالإجمال، بل إنه حرص– عن طريق فلاسفته وعلمائه الاجتماعيين– على رسم صورة تفصيلية تركز على قصور العرب وتخلفهم. فى هذه الصورة سنجد عديدًا من الأحكام. من بينها ما قرره «جورج ديهاميل» عضو الأكاديمية الفرنسية فى كتابه، «حضارة فرنسا»، «أن الذهنية الشرقية عاجزة تمامًا، عن التفكير التركيبى، وعن تجاوز الذات».

ويلتقط باحث آخر هو «چيب» فى كتابه «الاتجاهات الحديثة فى الإسلام»، هذا الخيط لكى يقرر أن الذهنية الإسلامية تتسم بالذاتية atomism، ويعنى بها نزعة الفكر الإسلامى إلى اعتبار المفاهيم وظاهرات الطبيعة وأحداث التاريخ منعزلة متفرقة، يعنى أن الفكر الإسلامى غير قادر على عمليات التركيب.

أى إننا نجد هنا ترديدًا لأحكام «ديهاميل» ومن قبله «رينان» و«جوبينو»، وغيرهم من أقطاب الفكر العنصرى الأوروبى.

وفى معرض المناقشة النقدية لهذه الأحكام المتعسفة يقرر المفكر الغربى «الحبابى» أنه: «لن يستطيع أحد أن ينكر أن الذهنيات تختلف من شعب لآخر، ولكنه لن يقدر أحد أن يثبت أن تلك الاختلافات أصلية، نوعية، سلالية. حقًا أن الذهنيات متغايرة، ولكنه تباين من حيث المستويات لا من حيث الطبيعة».

إن اتهام العقل العربى بالقصور، الذى بُذرت بذوره فى مرحلة الغزو الاستعمارى للعالم العربى، والذى كان جزءًا من النظرة العنصرية للعرب، التى تبرر استعمارهم، سنجده من بعد على أيدى ممثلين جدد للفكر الغربى، ومن بعدهم للفكر الإسرائيلى، لكى يبسط نطاقه فيشمل تزييف صورة الشخصية العربية بكل مقوماتها الأساسية، كما فعل الجنرال هاركابى فى تحليله لهزيمة يونيو ١٩٦٧.

٤- وتبقى أخيرًا مرحلة ما بعد الاستعمار، التى يتقابل فيها الأوروبيون والعرب منذ فترة قصيرة، والتى يظهر فيها كل طرف باعتباره حرًا، وله حقوق مثل ما للآخر تمامًا.

ويبدو فى هذه المرحلة أن العلاقات السلمية وصورة التبادل بكافة أنواعها وعلى جميع المستويات هى التى تحكم العلاقة بين العرب والأوروبيين. ولكن هذه فى الحقيقة ليست سوى الصورة الظاهرة، أما الحقيقة فهى أن الغرب قد استطاع أن يبقى له رأس حربة فى المنطقة، ممثلة فى إسرائيل مدعومة بالولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا يمكن أن نخلص من هذا العرض التاريخى الوجيز، إلى أنه باستثناء الحقبة المعاصرة، وجد العرب والأوروبيون أنفسهم دائمًا فى علاقة عداوة مباشرة.

على ضوء ذلك كله، لا يمكن تقدير العلاقات بين العرب والغرب، وصورة كل منهم لدى الآخر، إلا من خلال هذا الديالكتيك بين القاهر والمقهور، ولكن كيف يمكن فى المرحلة الراهنة تفسير العلاقة بين الغرب والعرب؟

يحتاج هذا الموضوع المعقد لمعالجة مستقلة.

(٦)

النظرة الغربية للعرب

من المهم فى حوار الثقافات الذى يدور بصورة مباشرة وغير مباشرة بين العرب والغرب، أن ننطلق من حقيقة أساسية مفادها أن العرب ليسوا جبهة واحدة لا تباين بين اتجاهاتها، وكذلك الغرب ليس كتلة صمَّاء وحيدة البعد.

ومعنى ذلك أنه ينبغى وضع تعدد الأبعاد الفكرية والإيديولوجية وقبل ذلك الاتجاهات السياسية هنا وهناك.

بعبارة أخرى، هناك فى العالم العربى اتجاهات تتبنى موقفًا معاديًا للغرب سياسة وثقافة وكأنه كتلة واحدة. وهذه المواقف المعادية للغرب التى تنطلق من منابع إيديولوجية عربية متعددة تتعدد أسباب معاداتها للغرب.

فهناك اتجاهات إسلامية متطرفة لا ترى فى الغرب وثقافته إلا كفرًا مبينًا وضلالاً مطلقًا بل ورمزًا على الانحلال الأخلاقى والتخلى عن كل القيم.

غير أن هناك اتجاهات عربية يسارية وإن كانت تهاجم إيديولوجيا هذه الاتجاهات الإسلامية المتطرفة، إلا أنها أيضًا تأخذ من الغرب الرأسمالى موقف العداء المطلق على أساس أنه رمز على الإمبريالية الرأسمالية والهيمنة الغربية.

هكذا كان موقف هذه التيارات منذ زمن بعيد، وزادت حدة رفضه بعد انتشار موجات العولمة الرأسمالية التى غزت أسواق العالم الثالث وأصبحت رمزًا للاستغلال الاقتصادى، والذى أدى إلى تهميش عديد من الدول النامية لعجزها عن المنافسة العالمية، بالإضافة إلى سقوط شرائح اجتماعية متعددة داخل عديد من الدول النامية فى دوائر الفقر، بحكم احتكار القلة من رجال الأعمال الذى يتعاملون مع السوق العالمية لمصادر الإنتاج.

(١)

وقد أدت هذه النظرات العدائية المطلقة لبعض العرب ضد الغرب ولبعض الغربيين ضد العرب، إلى نشوء اتجاهات معادية أدت إلى تشويه الصورة القومية لكل طرف فى إدراكات الطرف الآخر. فالغربى فى نظر بعض التيارات العربية المتطرفة رمز للاستعمار والاستغلال، بل رمز للانحلال الأخلاقى.

والعربى فى نظر بعض التيارات الغربية رمز للتخلف والتطرف.

وقد أدت أحداث ١١ سبتمبر الإرهابية والتى وجِّهت إلى رموز القوة الأمريكية السياسية والاقتصادية والعسكرية، والتى تقول الرواية الأمريكية الرسمية إن الذين خططوا لها وقاموا بها عرب مسلمون - إلى التشويه الكامل لصورة العربى المسلم.

وأصبح الإدراك الغربى السائد فى دوائر الحكم الغربية ولدى الجماهير على السواء هو أن العربى المسلم يمثل الإرهابى. بعبارة أخرى، شاع الإدراك الغربى فى دوائر غربية متعددة وكأن المسلمين إرهابيون بالطبيعة، بل زادت حدة التطرف الغربى فى بعض الكتابات التى رأت أن الإسلام نفسه كدين يحض على العنف والعدوان.

وقد ترتب على هذه الصورة النمطية الثابتة للعرب والمسلمين والإسلام نتائج خطيرة سياسية وثقافية على السواء.

على الصعيد السياسى صاغ عدد من الخبراء الغربيين المتخصصين فى العالم العربى والإسلامى، نظريات تحاول تفسير شيوع الفكر المتطرف والذى أدى بعديد من الجماعات الإسلامية فى مختلف البلاد إلى الإرهاب.

وهذه النظريات تركز أساسًا على طبيعة النظم السياسية السائدة فى هذه البلاد، والتى هى نظم شمولية أو سلطوية تمارس الحكم بناء على قهر الجماهير وفى غيبة مؤسسات سياسية ديموقراطية قادرة على محاسبة الحكام.

وهذا القهر السلطوى الواسع - عند أصحاب هذه النظريات - هو الذى أدى إلى شيوع الفكر الدينى المتطرف والذى هو احتجاج مُقنَّع على الاستبداد السائد. غير أن هذا الاحتجاج - تحت تأثير ظروف سياسية واقتصادية متعددة - تحول إلى احتجاج صريح ضد النظم المستبدة - فى نظر أعضاء هذه الجماعات المتطرفة - واتخذ شكل الإرهاب المنظم الذى يهدف أساسًا إلى قلب النظم القائمة باعتبارها نظمًا علمانية كافرة تطبق قوانين وضعية مع أن الحاكمية لله كما ترى هذه الجماعات.

وقد أدى هذا الإرهاب الموجَّه للدول إلى إرهاب موجه للجماهير بعد أن اتسع نطاقه، وأصبح يضرب ضربات عشوائية مما أدى إلى سقوط عشرات المدنيين الذين لا علاقة لهم بسلطات الدولة. بمعنى أنهم ليسوا من أعضاء الطبقة السياسية الذين استُهدفوا بالاغتيال وليسوا كذلك من أعضاء أجهزة الأمن التى تتصدى للإرهاب، وإنما هم مجرد مواطنين كانوا يتواجدون بمحض الصدفة فى المواقع التى اختارها الإرهابيون للهجوم على رموز السلطة المستبدة.

وبناء على هذه النظرية الغربية وضعت بعض الدول، وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية استراتيجيات سياسية وثقافية على السواء.

وفى مقدمة الاستراتيجيات السياسية محاولة خلق كيان سياسى جديد أُطلق عليه «الشرق الأوسط الكبير»، وقد تمثلت مقدمات هذا المشروع فى المناقشات الاستراتيجية التى أدارتها النخبة السياسية الأمريكية حول دور الولايات المتحدة الأمريكية فى العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وقد حدث إجماع لدى مختلف اتجاهات أعضاء هذه النخبة الذين توزعوا بين الجمهوريين والديموقراطيين، على أن الولايات المتحدة الأمريكية ينبغى أن تكون القوة المسيطرة على إدارة العالم فى القرن الجديد.

وقد عرض لهذه المناقشات الاستراتيجية وحللها بطريقة ممتازة الأستاذ عاطف الغمرى الكاتب السياسى بجريدة «الأهرام» المصرية، فى كتابه الهام «الشرق الأوسط الكبير» (القاهرة، ٢٠٠٤).

ويقرر الغمري في نهاية مقدمته لكتابه أن مشروع الشرق الأوسط الكبير نشأ «كجزء مهم ورئيس من نظرة» المحافظين الجدد لأنفسهم وللعالم، دون أن ينعزلوا عن المسار الثاني لرؤيتهم الإيديولوجية للمنطقة بالتمكين لإسرائيل من وضع الهيمنة في «الشرق الأوسط».

وقد أشار الرئيس بوش إلى هذا التوجه حين ذهب في مارس ٢٠٠٣ - أي قبل حرب العراق بأسبوعين - إلى أمريكا انتريز وهو معقل المحافظين الجدد وألقى خطابًا عن رؤيته الكبرى للعراق، وأكد أن هذا البلد الذى عومل بوحشية ستُعاد صياغته بالحرب بشكل مختلف، وذلك بترسيخ المظاهرات الأمريكية الديموقراطية مما سيعود عليه بالرخاء والسلام، والذى سيمتد إلى الشرق الأوسط كله، لأن تحرير العراق سيكون هو المثل والقدوة!

ومن هنا نبعت فكرة الشرق الأوسط الكبير.

ويقوم هذا المشروع على فكرة محورية مفادها أن العالم العربى هو مصدر الخطر الجديد، فهو ينتج أفرادًا وحركات متطرفة تملك من وسائل التكنولوجيا المتقدمة وأسلحة الدمار الشامل ما يجعلهم قادرين على توجيه ضربات إلى داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثَم ينبغى القضاء عليهم عن طريق الضربات العسكرية الوقائية.

وهكذا اعتُبر الشرق الأوسط الإسلامى هو منبع الإرهاب الذى ينبغى القضاء عليه نهائيًا.

وقد أورد الغمرى فى كتابه نص مشروع الشرق الأوسط الكبير نقلاً عن جريدة الحياة التى نشرته فى ٣ فبراير ٢٠٠٤.

ويقول نص المشروع فى مقدمته إن الشرق الأوسط الكبير يمثل تحديًا وفرصة فريدة للمجتمع الدولى. وقد ساهمت النواقص الثلاثة التى حددها تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية الذى صدر فى عامَىْ ٢٠٠٢، ٢٠٠٣ والذى حررهما فريق من الباحثين العرب وهى نقص الحرية ونقص المعرفة وتدنى وضع المرأة، فى خلق الظروف التى تهدد المصالح الوطنية للدول الغربية.

وذلك على أساس أن ازدياد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية فى المنطقة، سيؤدى إلى زيادة فى التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة.

ويقرر نص المشروع أن «مجموع إجمالى الدخل لبلدان الجامعة العربية الـ ٢٢ هو أقل من نظيره فى إسبانيا، وأن حوالى ٤٠٪ من العرب البالغين وعددهم ٦٥ مليون شخص أميون، وتشكل النساء ثلثى هذا العدد. وسيدخل أكثر من ٥٠ مليوناً من الشباب سوق العمل بحلول عام ٢٠١٠، وسيدخلها بحلول ٢٠١١، ١٠٠ مليون شاب، وهناك حاجة لخلق ما لا يقل عن ٦ ملايين وظيفة جديدة لامتصاص هؤلاء الوافدين الجدد إلى سوق العمل».

وبناء على هذا التوصيف استقر الرأى على مبادرة الشرق الأوسط الكبير التى تحتاج إلى تحليل متعمق نعرفك به فى مرة قادمة.

(٧)

محنة النُّخَب السياسية الحاكمة!

لو ألقينا ببصرنا على مختلف بلاد العالم لأدركنا حقيقة بارزة، وهى أن النخب السياسية الحاكمة على تنوع اتجاهاتها الإيديولوجية واختلاف طريقة وصولها للحكم تمر بمحنة عميقة!

وهذه المحنة لها مؤشرات متعددة، أهمها الفجوة العميقة بين السياسات التى تطبقها النخب الحاكمة والمطالب الشعبية من ناحية، وخداع الذات من ناحية أخرى!

والواقع أن ثورة الاتصالات الكبرى بما تتضمنه من بث تليفزيونى فضائى وذيوع استخدام شبكة الإنترنت التى تتدفق منها المعلومات كل ثانية، أتاحت للبشر فى كل مكان التأمل فى الأوضاع العالمية، والتعرف على سياسات الدول، وأهم من ذلك تتبُّع سلوك أعضاء النخب السياسية الحاكمة بما له من دلالات هامة.

وليأذن لى القارئ فى أن أقدم له عينة من ملاحظاتى التى استقيتها من قراءة الصحف الأجنبية وتتبع ما تنشره وكالات الأنباء.

الملاحظة الأولى تتعلق بفرنسا، وخصوصًا ما يتعلق بانخفاض شعبية رئيس الجمهورية ساركوزى، والذى نجح فى انتخابات رئاسية نزيهة وشفافة بعد أن وعد الجماهير الفرنسية بإصلاحات واسعة المدى كفيلة بتحسين الأوضاع الاقتصادية

فى فرنسا وجعلها قادرة على المنافسة العالمية من ناحية، وترقية الأوضاع الاجتماعية للجماهير لتلبية مطالبهم فى تحسين الأجور وتطوير شبكات الأمان الاجتماعية. غير أن الممارسة العملية أثبتت للجماهير أن ساركوزى يعمل فى الواقع فى خدمة أهداف الطبقة الرأسمالية الفرنسية ويعمل على خصخصة المجتمع الفرنسى بكامله بغض النظر عن الإضرار بحقوق العاملين، مما أدى إلى مظاهرات شتى قام بها أساتذة الجامعة والأطباء وغيرهم من الطوائف.

غير أن ساركوزى مصمم على سياساته وإن كان انحنى أمام إضراب الأطباء لخطورة نتائجه، وفى نفس الوقت لم يبال بإضراب أساتذة الجامعة!

وأحيانًا لا يستطيع المراقب السياسى أن يتجاهل السلوك الشخصى لأعضاء النخب السياسية الحاكمة، لأن الشخصيات العامة - شئنا أم أبينا - ينبغى أن تراعى فى سلوكها قواعد وأعرافًا مرعية.

غير أن ساركوزى حطم عديدًا من التقاليد الفرنسية المتعلقة بسلوك رئيس الجمهورية. ذلك أن زوجته السيدة كارلا عارضة الأزياء السابقة مُحِبَّة للغناء وقامت بإحياء حفل غنائى فى لندن. وهو سلوك غير معتاد لزوجة رئيس للجمهورية الفرنسية.

غير أن الأنباء حملت لنا أخبارًا مثيرة تقول إن زوجة ساركوزى ستمثل دورًا فى فيلم يخرجه المخرج الأمريكى الشهير «وودى آلن» تدور أحداثه فى باريس. وفى يوم التصوير شوهد الرئيس ساركوزى يتفرج على زوجته وهى تؤدى دورها فى أحد شوارع باريس.

والسؤال هنا هل هناك علاقة بين سياسات ساركوزى غير الشعبية وبين سلوكه الشخصى وسماحه لزوجة الرئيس بممارسة الغناء والتمثيل، فى سابقة لا مثيل لها بالنسبة لتقاليد رئاسة الجمهورية الفرنسية؟

قد تكون الإجابة بنعم! لأن الذى يجمع بين السياسة غير الشعبية والسلوك الشخصى هو الاستهانة بمصالح الجماهير من ناحية، وعدم الاهتمام بمشاعرهم من ناحية أخرى.

لقد صمم ساركوزى على تطبيق سياساته الرأسمالية المتطرفة والتى تقوم على كف يد الدولة عن رعاية المواطنين وتركهم لتفاعلات قوى السوق المنفلتة من ناحية، وعدم

اهتمامه - فى نفس الوقت - باستنكار الجماهير الفرنسية لسلوك زوجة الرئيس والتى تمارس الغناء فى حفلات عامة أو تقوم بالتمثيل فى أفلام سينمائية تُصور فى باريس!

وننتقل إلى إيطاليا لكى نجد ظاهرة برلسكونى رئيس الوزراء المليونير المتهم فى قضايا فساد كبرى، والشهير بسلوكه العلنى المستفز.

والسؤال هنا كيف انتخبت الجماهير هذه الشخصية السياسية التى لا يُتصور ابتداء أنه سيطبق سياسات تخدم فى المقام الأول مصالح الجماهير العريضة؟

أما من ناحية سلوكه الاجتماعى، فقد نشرت وكالات الأنباء صورة له وهو محاط بمجموعة من الحسان وهو فى طريقه لقضاء إجازته الصيفية!

وهنا أيضًا ليس هناك تفسير للسلوك السياسى والشخصى إلا ظاهرة اللامبالاة من قِبل أعضاء النخب السياسية الحاكمة، والتى قد تدخل فى باب الطرائف الملفتة للنظر. وننتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية التى كان لانتخاب أوباما رئيسًا لجمهوريتها صدى عالمىٌّ عميق.

جاء الرجل رافعًا شعار التغيير، وكان يعنى التغيير فى السياسات الخارجية والداخلية معًا.

فى السياسة الخارجية، وعد بسحب القوات العسكرية الأمريكية من العراق فى تاريخ محدد، وكذلك الحال بالنسبة لسحب القوات من أفغانستان.

أما بالنسبة للصراع الفلسطينى الإسرائيلى، فقد نادى فى خطبته التاريخية التى ألقاها فى جامعة القاهرة بحل الدولتين، بمعنى حق الفلسطينيين فى إقامة دولة فلسطينية مستقلة تعيش جنبًا إلى جنب مع الدولة الإسرائيلية.

وتتمثل محنة الرئيس أوباما فى أن خطته لسحب القوات العسكرية الأمريكية من العراق واجهتها مشكلات شتى، أهمها عدم الاستقرار السياسى فى العراق من ناحية وعدم توقف العنف الإرهابى من ناحية أخرى، والذى زعم الأمريكيون أنهم نجحوا فى القضاء عليه!

وفيما يتعلق بوعده بسحب القوات المسلحة الأمريكية فى أفغانستان قوبل بابتزاز واضح من قِبل القادة العسكريين. وذلك أن الجنرال مكريستال قائد القوات فى أفغانستان طالبه بإرسال ثمانين ألف جندى إضافى حتى يستطيع أن يكسب الحرب وينقض على طالبان.

وتردد أوباما كثيرًا فى اتخاذ قراره، وبعد ثلاثة أشهر قرر إرسال ثلاثين ألف جندى فقط. ويبدو أن الجنرال مكريستال أيقن أنه لا يمكن أن ينتصر على طالبان تحت أى ظرف، وأن الهزيمة الأمريكية قادمة لا شك فيها، ولذلك أدلى بتصريحات غريبة سخر فيها من الرئيس أوباما ومن وزير الدفاع وأركان إدارة أوباما؛ مما دفع بالرئيس إلى إقالته وتولية قائد جديد.

غير أن هذا القائد الجديد صرح بأن المهمة صعبة للغاية، ولَمَّح أن النصر على طالبان مستبعد، وهكذا تتمثل محنة أوباما فى أنه قد لا يستطيع الوفاء بوعده بالانسحاب فى التاريخ الذى حدده، وإلا تحول هذا الانسحاب إلى هزيمة مُهِينة علنية على غرار هزيمة أمريكا من قبل فى فيتنام!

غير أن مشكلة أوباما الكبرى تظهر فى الساحة الفلسطينية، وذلك لأنه بعد أن ظهر حازمًا وقاطعًا فى خطبة القاهرة بشأن إنشاء دولة فلسطينية، وبعدما دعا رئيس الوزراء الإسرائيلى إلى تجميد الاستيطان فى الضفة الغربية لمدة عام حتى يُتاح للإسرائيليين والفلسطينيين التفاوض بشأن المستقبل فى هدوء، إذا بنتنياهو رئيس الوزراء الإسرائيلى يرفض بكل عنجهية مقترحات أوباما ويصر على عدم تجميد الاستيطان، بل يشرع فى تهويد القدس بخطة نشطة!

وتبرز محنة أوباما الكبرى فى تسليمه الكامل بمطالب إسرائيل فى زيارة رئيس الوزراء الإسرائيلى الأخيرة لواشنطن، حيث قابله بمنتهى الترحيب وأقر علانية بأن أمن إسرائيل له الأولوية وأن الولايات المتحدة الأمريكية ملتزمة التزامًا مطلقًا بالدفاع عنها، وتجاهل وعوده السابقة بشأن الدولة الفلسطينية، ودعا السلطة الفلسطينية للتفاوض بدون أى شروط مسبقة!

وهكذا ظهرت الفجوة الكبرى بين القول والفعل للرئيس الأمريكى الذى وصل لمنصبه لأنه وعد بالتغيير الجوهرى فى السياسة الخارجية الأمريكية، وها نحن نشهد فشله فى العراق وأفغانستان وفلسطين.

ولا يمكن لنا أن ننسب فشل أوباما لأسباب شخصية تتعلق به، لأنه كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية يخضع فى الواقع لمراكز القُوَى التى تتحكم فى المشهد السياسى الأمريكى والتى تتمثل أساسًا فى الجنرالات أو المؤسسة العسكرية ومديرى البنوك والشركات الكبرى، وأعضاء الطبقة السياسية التى يحترف أعضاؤها السياسة سواء كانوا جمهوريين أو ديموقراطيين.

وإذا كنا قد ألقينا نظرة مقارَنة على محنة النخب السياسية الحاكمة فى كل من فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية، فهل نستطيع أن نلقى الضوء على محنة النخب السياسية العربية الحاكمة؟

نجيب عن هذا السؤال فى مرة قادمة!

(٨)

الاستئثار بالسلطة المطلقة!

فى نهاية مقالى الماضى «محنة النخب السياسية الحاكمة» والذى ألقيت فيه النظر على النخب الفرنسية والإيطالية والأمريكية، أدركت أنه قد يتساءل البعض كما حدث بالفعل - وماذا عن محنة النخب السياسية الحاكمة العربية؟

وقد ورطت نفسى فى الواقع، ووعدت القراء بتناول هذا الموضوع المعقد الزاخر بالأشواك الجارحة!

وانصرف ذهنى فى البداية إلى تطبيق المنهج التاريخى لكى أتعرف على الملامح الأساسية لتكوُّن الدولة العربية، وسلوك النخب السياسية الحاكمة عبر العصور المختلفة، وبعيدًا عن التفاصيل التى لا حدود لها عن الحكم العربى تاريخيًا، فيمكن القول أن الاستبداد كان هو الملمح الأساسى له، مع ملاحظة أنه كان يتشكل بصور متعددة حسب اختلاف العصور التاريخية وتنوع المجتمعات.

ولعل هذا هو الذى جعل المؤرخين وعلماء الاجتماع السياسى الغربيين يصكون مصطلحًا خاصًا لوصف الأنظمة السياسية فى بلاد الشرق التى يقع فى دائرتها العالم العربى وهو «الاستبداد الشرقى» Oriental despotism، باعتباره نوعًا خاصًا من أنواع الاستبداد، قد يختلف عن الاستبداد فى العالم الغربى والذى ساد فى عصور معينة.

غير أننى حين قررت منهجيًا أن أطبق المنهج التاريخى كنت أدرك أنه لا قيمة له إلا إذا وصلت الماضى بالحاضر، وتحدثت عن واقع النظم السياسية العربية اليوم، لكى نكتشف العناصر التى تسربت إليه من تراث الاستبداد القديم، والمحاولات المعاصرة للخروج من نفق الاستبداد المظلم إلى آفاق الديموقراطية المضيئة. ولذلك فكرت فى أن أضع عنوانًا لمقالى هو «التاريخ الموروث والحاضر المتحول». غير أننى بعد أن احتشدت لكتابة المقال وصلنى من بيروت العدد الجديد من مجلة «المستقبل العربى»، ووجدت منشورًا فيه تقريرًا كاملاً عن حلقة نقاشية انعقدت فى مقر مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت فى الثانى من نوفمبر عام ٢٠٠٩ وكلفت بإدارة حوارها، وشاركت فيها نخبة متميزة من المفكرين والمثقفين والأساتذة العرب.

كان موضوع الحلقة النقاشية «أزمة الشرعية فى النظام السياسى العربى»، وقدم ورقة العمل الأساسية الوحيدة الدكتور عبد الله بلقزيز المفكر العربى المعروف وأستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثانى بالدار البيضاء.

والواقع أن هذه الورقة المتميزة استطاعت بعمق شديد أن تقدم تناولاً شاملاً لمشكلة الشرعية السياسية، سواء فى الجانب النظرى أو فى الجانب التطبيقى فى العالم العربى. فقد عرَّفت الورقة أولاً مفهوم الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها، ثم تحدثت عن ثلاثة أنواع من الشرعية، وهى الشرعية التقليدية وهى التى تستند إلى مصادر دينية أو عصبوية غالبة (قبلية، عشائرية، عائلية) وتستند إلى مبدأ الغلبة والاستيلاء.

والشرعية الثورية، وهى تستند إلى رصيد المكتسبات الاجتماعية والسياسية التى أنجزتها نظم سياسية وصلت إلى السلطة باسم الثورة على أوضاع سابقة، وأخيرًا الشرعية الدستورية وهى تستند نظريًا إلى فكرة قيام السلطة على مقتضى القانون الأساسى للدولة وتداولها بالانتخابات، بما فى ذلك منصب رئيس الدولة. وكان منطقيًا بعد ذلك أن يتطرق الدكتور بلقزيز إلى أزمة الشرعية السياسية.

حين طالعت أعمال هذه الندوة والمناقشات الخصبة التى دارت فيها، أدركت أن مدخل أزمة الشرعية السياسية قد يكون هو الاقتراب المناسب للحديث عن محنة النخب السياسية العربية الحاكمة.

ووجدت – بعد مطالعتى لتدخلى فى الحلقة النقاشية – أننى وضعت يدى على لب المشكلة، حين اعتمدت على صياغة دقيقة قامت بها الباحثة «مارينا أوتاوى» فى الكتاب الهام الذى أشرفت على تحريره ونشر بعنوان «ما يتعدى الواجهة» والذى يتضمن دراسات حالات متميزة لدول عربية مختلفة، قامت بها نخبة من الباحثين العرب المرموقين.

قالت مارينا أوتاوى فى عبارة جامعة «ما لم يحدث تحول فى النموذج المعرفى السائد فى العالم العربى وهو «الاستئثار بالسلطة المطلقة»، وينشأ نموذج معرفى جديد يعتمد على «توزيع السلطة» فلن يحدث إصلاح سياسى فى الوطن العربى».

وقلت فى نفسى ها نحن وضعنا أيدينا على محنة النخب السياسية العربية الحاكمة والتى تتمثل فى أنهم لا يقبلون إطلاقًا التخلى عن الاستئثار بالسلطة المطلقة، ويرفضون مبدأ «توزيع السلطة»!

والواقع أن هذه الصياغة للمشكلة وطريقة حلها فى المستقبل لا تُغْنى إطلاقًا عن الدراسة التفصيلية لحالة كل بلد عربى على حدة. وذلك أن الخصوصية السياسية – إن صح التعبير – قد لا تسمح بسهولة التعميم على الوضع السياسى العربى ككل.

والدليل على ذلك أن النظام السياسى السعودى – على سبيل المثال – له خصوصية متميزة مستمدة من التاريخ السعودى الفريد، وكذلك الحال بالنسبة للنظام السياسى الكويتى.

ولنُلْق نظرة بعد ذلك على النظام السياسى المغربى والذى هو أيضًا نظام ملكى، سنجد فروقًا واضحة بينه وبين النظام السعودى من جانب، والنظام الكويتى من جانب آخر.

وإذا انتقلنا إلى النظم السياسية الجمهورية سنجد فروقًا واضحة بين النظام السياسى المصرى والنظام السياسى التونسى والنظام السياسى السورى. غير أن ذلك لا يمنع بعد الدراسة التفصيلية من أن نصل إلى مجموعة من التعميمات التى تصلح لوصف الملامح الأساسية للنظام السياسى العربى ككل.

ولو عدت لقراءة ملف «الحلقة النقاشية» عن الشرعية السياسية والتى أشرت إليها فى صدر المقال، سنجد آراء متميزة لعدد من المشاركين تستحق التأمل العميق.

على سبيل المثال، أثار الفيلسوف المغربى المعروف على أومليل فكرة هامة حين ذكر أن السؤال الجدير بالبحث ليس هو أزمة الشرعية السياسية، ولكن هو شرعية الدولة فى الوقت الراهن.

لأن هذه الشرعية وخصوصًا فى عصر العولمة «تعتمد الآن على قدرة الدولة على الصمود تجاه تحولات دولية كبيرة، تحولات فى وسائل الاتصال إلى الحد الذى لم تعد قادرة فيه على مراقبة عقول مواطنيها، وهذا شأن مهم جدًا، لأن هذه الأبواب المشرعة غيرت من صورة الدولة التى كانت عليها فى ما سبق، قبل عشرين أو ثلاثين سنة، حيث كانت تستطيع أن تتحكم فى حدودها، وفى فضائها، كما فى عملتها، وفى حركة المال ورأس المال.. إلخ».

والواقع أن الدكتور أومليل يشير بصورة بالغة الذكاء إلى التحول الحضارى الكبير، الذى يتمثل فى الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى.

وذلك لأنه لأول مرة فى تاريخ الإنسانية ينشأ عن طريق شبكة الإنترنت فضاء عام جديد، تتم فيه آلاف التفاعلات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية بين أطراف لا حدود لها. بين دول، ودول وبين مؤسسات متعددة للمجتمع المدنى، وبين أفراد وأفراد، بل وبين ثقافات وثقافات أخرى.

وهذا التدفق المعلوماتى الهائل لا رقابة من الدولة عليه، ومن ناحية أخرى فى عصر العولمة والتى تقوم على وحدة السوق العالمية وتدفق رؤوس الأموال، فإن حاجة الدولة إلى استثمارات أجنبية دفعتها إلى أن تقبل سياسة الإصلاح الهيكلى، بما أنهى نموذج دولة «الرعاية» والقبول بالحرية المطلقة للسوق والتركيز الشديد على كفالة الاستقرار؛ حتى يُتاح للمستثمرين أن يشاركوا فى الإنتاج.

وهذا الهاجس أدى بالدولة – فى نظر المواطنين – إلى الإحساس بأنها أصبحت دولة «أمنية» فى المقام الأول لأن مهمتها الأولى هى ضمان الاستقرار.

ومن ناحية أخرى، أضاف الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار للمناقشة أبعادًا جديدة.

فقد تساءل هل يوجد حقًا ما يطلق عليه «النظام السياسى العربى»، أم أننا بصدد عدة أنظمة سياسية عربية. وتتفق هذه الملاحظة مع ما ذكرناه من قبل عن الخصوصية الثقافية للنظم السياسية العربية.

ويقرر أننا فى الواقع لسنا بصدد التساؤل عن «القوة الشرعية» للنظم، بل إننا أمام ظاهرة «شرعية القوة». ويشير إلى نظريات ابن خلدون عن العصبية، وإلى اجتهادات محمد عابد الجابرى عن أن العقل السياسى العربى يقوم على ثلاثية، هى العقيدة والقبيلة والغنيمة.

وفى تقديره أن القبيلة بالمعنى الواسع للكلمة هى المحرك الأساسى فى الوطن العربى، وهى قد تأخذ شكل «الطائفة» أحيانًا أو «العائلات الكبيرة» أحيانًا أخرى، أو الجماعات السياسية المحترفة (الشِّلَل التى تحترف الحكم).

هذا هو التوصيف الدقيق للواقع السياسى العربى كما يراه ناصيف نصار.

غير أنه يرى أنه يقع فى الخلفية الحقيقية لموضوع الشرعية مسألة العدل، لأن الشرعية هى جزء من منظومة العدل، وهى شىء مشتق من مبدأ العدل.

وخلاصة رأيه أنه ينبغى تجاوز التعريف التقليدى للشرعية بأنها تعبر عن قبول المواطنين ورضائهم عن السلطة، لكى نتحدث عن مفهوم «التفويض» بمعنى أنه فى الشرعية الديموقراطية لا شرعية لحاكم إن لم تكن منبثقة عن تفويض يأتى من القاعدة أى من الشعب. كما أن فكرة العدل السياسى هى التى تؤسس الشرعية وهى التى تعبر عنها اليوم منظومة حقوق الإنسان التى أصبحت كونية.



(٩)

الماضى الموروث والحاضر المتحول !

هـل نحـن منشـغلون بالماضـى عن الحـاضر؟ وهـل نحـن اسـتبعدنا المستقبل من تفكيرنا؟

حين أتأمل السلوك السياسى والثقافى السائد فى المجتمعات العربية، أحس إحساسًا عميقًا بأن النخب السياسية الحاكمة مازالت أسرى قيم وتقاليد وأعراف الماضى.

ولعل أبرز قيمة سياسية حكمت التاريخ العربى هى - كما ذكرنا فى مقالنا الماضى - الاستئثار بالسلطة المطلقة!

وهذا الاستئثار تم نتيجة توارث المُلْك جيلاً بعد جيل فى النظم السياسية الملكية، وهذه النظم لا تؤمن إطلاقًا بتوزيع السلطة. وعادة ما تمارس الحكم بناء على نظام محكم ودقيق يضبط سلوك الناس ويراقب حركتهم، وأحيانًا يراقب ما يجول فى أفكارهم!

وليست النظم الملكية فقط هى التى تسودها هذه الممارسات القمعية، بل إن النظم السياسية الشمولية تتشابه مع الملامح الأساسية لهذه النظم، وربما بصورة أشد عنفًا وقسوة!

وإذا تذكرنا الرواية الشهيرة للروائى الإنجليزى جورج أورويل «١٩٨٤»، والتى يلعب الدور الأساسى فيها «الأخ الأكبر» Big Brother أو الحاكم المطلق الذى يراقب

فى كل ثانية حركات الناس، بل والأحاديث التى يتبادلونها من خلال أجهزة مركبة فى كل بيت، لأدركنا أن موضوع الرقابة أحد الملامح الأساسية لأى نظام شمولى. قد يتسع نطاق الرقابة أو يضيق حسب المراحل التاريخية ونوع المجتمعات، ولكن مضمونها واحد، وهو أن الفرد ليس حرًا طليقًا فى حركته الاجتماعية، بل وفى مجال عالمه الفكرى وما يدور فيه من أفكار!

وجاء عهد على الوطن العربى ثارت فيه بعض الجماعات السياسية أو العسكرية على النظم الملكية المطلقة، وقامت بانقلابات عسكرية مشهورة غالبًا ما يطلق عليها بعد ذلك مصطلح "الثورة". وبشرت هذه النظم الجديدة بإلغاء الرقابة على حركة الناس وعلى أفكار المثقفين والبشر بشكل عام. غير أنه تبين من الممارسة الفعلية أن هذه النظم الجمهورية الديموقراطية، مارست من فنون القمع السياسى ما عجزت عنه من قبل النظم الملكية المطلقة!

كيف يمكن الخروج من هذا المأزق التاريخى الذى يواجه المجتمع العربى المعاصر، ونعنى سيادة الحكم المطلق والشمولية السياسية؟ وهل يمكن بالفعل القيام بعملية تحول ديموقراطى، ونعنى الانتقال من الشمولية بكل أنماطها إلى الديموقراطية والليبرالية؟

سؤال محير لأن الممارسة السياسية فى العقود الماضية أثبتت أن عملية التحول الديموقراطى فى الوطن العربى متعثرة، لأن مقاومة التغيير والتشبث بالإبقاء على الأوضاع الراهنة أقوى من محاولات الناشطين السياسيين الذين يحاولون من زوايا متعددة، وباتباع أساليب مختلفة تحقيق الأمل الديموقراطى.

غير أن التأمل فى المشهد الثقافى العربى يُظْهر أن سلوك الجماهير وتشبثها بقيم الماضى لا يقل إطلاقًا عن تشبث أعضاء النخب السياسية العربية الحاكمة بممارسة السلطة المطلقة!

وهذا السلوك الجماهيرى لا يمكن تفسيره إلا بناء على تحليل ثقافى عميق. ومنهجية التحليل الثقافى تركز تركيزًا شديدًا على مفهوم أساسى هو مفهوم رؤية العالم.

ورؤية العالم هى النظرة للكون والمجتمع والإنسان. وتختلف الثقافات المختلفة فى رؤاها السائدة للعالم.

الثقافة العربية - على سبيل المثال - تسودها رؤية ماضوية للعالم، وهذه الرؤية تسربت إلى عقول البشر من خلال برامج تعليم عقيمة وإعلام فاشل، وتنشئة اجتماعية تركز على تقديس التقاليد حتى ولو كانت قد تجاوزها الزمن.

وذلك في حين أن الثقافة الغربية تسودها رؤية مستقبلية للعالم. ولذلك نشأ في عديد من البلاد الغربية "علم المستقبل"، الذي يحاول وفقًا لمناهج شتى استشراف المستقبل، حتى يتاح لصانعي القرار وللمخططين الاجتماعيين تغيير المجتمع وفقًا لخطة منهجية لها أهداف محددة، وتبغي تحقيق قيم من شأنها أن تنهض بالإنسان.

وإذا تتبعنا التاريخ الفكري والاجتماعي العربي، لأدركنا أن أجيالاً متتابعة من المفكرين العرب حاولوا تغيير هذه الرؤية الماضوية للعالم من خلال مشروع النهضة الذي قاموا به من خلال إبداعات واجتهادات شتى. غير أن هذا المشروع انقضت عليه التيارات الرجعية وحاولت وقف تطوره.

ولنتذكر الزوبعة التي قامت حين نشر الدكتور طه حسين كتابه الشهير "الشعر الجاهلي"، وما أدى إليه من أزمات سياسية ومعارك ثقافية قامت بين التقليديين والمجددين.

ونفس المعارك دارت بصدد كتاب الشيخ على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" والذي أراد منه أن يقدم فكرة جوهرية عن مدنية الإسلام، حتى يفند دعاوى أنصار الدولة الدينية الذين لم يتوقفوا عن النضال ضد الدولة المدنية.

مشاريع النهضة إذًا حاولت أن تغير من رؤى العالم الماضوية، غير أنها توقفت أو تعثرت بحكم قيام مجموعة من الانقلابات العسكرية والتي اتخذت سَمْت الثورات وأصبح التفكير "الثوري" بديلاً عن "التفكير النهضوي"، وكان في ذلك قطعٌ مُتعمَّد لمسيرة التقدم العربي للأسف الشديد.

غير أنه يضاف إلى ذلك أن الجماعات الإسلامية المتطرفة دخلت الميدان بكل قوة لكي تستعيد الرؤية الماضوية للعالم، من خلال الدعوة الصريحة لإقامة الدولة الدينية من خلال رفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية لأن الإسلام - في زعمهم - هو الحل!

ومن هنا يصح أن نطرح سؤالاً استراتيجيًا هل لابد لنا من أن نسترجع مرة أخرى فكر مفكرى النهضة العربية الكبار حتى نعاود مسيرة الحداثة المتعثرة؟

فى تقديرنا، أصبحت هذه المسألة فى مقدمة الأولويات التى ينبغى على المثقفين العرب أن يبذلوا الجهد فيها، وذلك لبيان كيف يمكن وصل ما انقطع من فكر نهضوى رائد، وربطه بالفكر العالمى السائد فى الوقت الراهن.

بعبارة أخرى، الحاضر الذى نعيشه الآن فى عصر العولمة هو حاضر متحول، نجم عن تغيرات أساسية لحقت ببنية المجتمع العالمى. دراسة هذه التغيرات وفهم منطقها الداخلى وتحديد آثارها السياسية والاقتصادية والثقافية أصبح ضرورة أساسية.

الواقع المتحول يثير قضايا جديدة لم تطرح من قبل، لعل أهمها على الإطلاق تغير طبيعة المجال العام. هذا المجال الذى كان يفصل بين المجال الخاص والدولة، وفيه تتم مناقشة المسائل الكبرى المتعلقة بالتطور الاجتماعى من خلال الإعلام والمنتديات والأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى.

وذلك لأنه نتيجة لظهور الفضاء المعلوماتى Cyber Space انتهت الفروق بين المجال الخاص والمجال العام!

ويشهد على ذلك أن العدد الأخير من مجلة الإكسبريس الفرنسية (عدد من ١١ - ١٧ أغسطس ٢٠١٠) يتصدر غلافها الموضوع الرئيس، وهو كيف يمكن فى مواجهة «جوجل» و«الفيس بوك» والهواتف المحمولة والكابلات «حماية الحياة الخاصة للبشر»؟

والسؤال هل هناك - فى ظل كل هذه العيون الإلكترونية - حياة خاصة للناس؟

قضايا متعددة يطرحها الحاضر المتحول، وأبرزها التفاعلات الكبرى التى تدور فى الفضاء المعلوماتى.

هذا هو الحاضر المتحول فى الغرب، أما فى المجتمع الغربى فقد استُخدمت الثورة الاتصالية لإنشاء قنوات دينية تنشر الفكر الخرافى، وتذيع التأويلات المنحرفة للآيات

المقدسة، وتشجع النقل ولا تستخدم العقل، مع أن شعار الحداثة الأوروبية كان هو «العقل هو محك الحكم على الأشياء»!

وخلاصة ذلك، أن تعثر الوطن العربى فى اجتياز اختبار الحداثة هو الذى تسبب فى ذيوع ثقافة التخلف الراهنة!

القسم الرابع

إحياء فكر النهضة العربية

١ - إحياء فكر النهضة العربية

٢ - أسئلة النهضة

٣ - إشكالية النهضة

٤ - أوهام حرية التعبير وحقيقة التعصب الدينى!

٥ - المعضلة الديموقراطية والحركات السياسية العربية

٦ - التطرف الإيديولوجى وتعويق النمو الديموقراطى

٧ - تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف!

٨ - الفردوس المفقود والدولة المنشودة!

٩ - حوار تفاعلى عن الجماعات الإسلامية

١٠ - البحث عن رؤية استراتيجية عربية

١١ - الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية !

١٢ - تحولات المشروع القومى العربى

١٣ - كيف يُصنع القرار العربى؟

١٤ - عصر ما بعد الديموقراطية !

١٥ - البحث عن ثقافة الهوية الضائعة !

(١)

إحياء فكر النهضة العربية

لماذا تعثرت الحداثة العربية؟ وما الأسباب التى أدت إلى رفض قيم الحداثة الغربية بكل تجلياتها؟

لقد كانت الحداثة الغربية فى جانبها الفكرى تركز على أن العقل هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الدينى. أما جانبها السياسى فكانت تركز على الديموقراطية، بمعنى إقامة نظم سياسية تقوم على أساس تولى السلطة عبر انتخابات دورية نزيهة فى سياق من احترام مبدأ تداول السلطة. ليس ذلك فقط ولكن التركيز على الليبرالية، بمعنى إطلاق حرية الفكر وحرية التعبير وحرية التنظيم بلا قيود. أما الحداثة الاقتصادية فركزت على إفساح المجال للحافز الفردى لكى ينطلق فى مجال التنمية.

غير أن المجتمعات العربية رفضت الحداثة بقيمها الأساسية، واتجهت إلى نوع من أنواع التحديث، بمعنى تطوير المجتمع العربى ونقله من إطار المجتمعات التقليدية إلى مجال المجتمعات الحديثة.

ومن هنا لكى نفهم الأزمة الراهنة فى المجتمع العربى، طرحنا فى المقال الماضى سؤالاً استراتيجيًا هو هل لابد لنا من أن نسترجع مرة أخرى فكر مفكرى النهضة العربية الرواد حتى نعاود مسيرة الحداثة العربية المتعثرة؟

والواقع أن موضوع النهضة من الموضوعات المحورية التى دار حولها الجدل فى الفكر العربى الحديث، وتُرد أهمية الموضوع إلى أن السؤال الجوهرى الذى أثاره الجيل الأول من مفكرى النهضة العربية هو لماذا التخلف الذى يسود المجتمع العربى وكيف نكتسب أسباب التقدم؟

لقد مثلت إشكالية التخلف والتقدم التحدى التاريخى للعرب.

وقد جابه العالم العربى التحدى التاريخى فى لحظتين حاسمتين فى تاريخ الأمم: لحظة المواجهة بين التخلف والتقدم الغربى الذى برز فى الغزو الاستعمارى للعالم العربى فى القرن التاسع عشر، ولحظة الصدام العنيف بعد استقلال الدول العربية فى الخمسينيات مع الغرب الاستعمارى ممثلاً بإسرائيل الصهيونية.

وترجع أهمية وخطورة التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى، إلى أن العرب ليسوا مثل بعض شعوب العالم الثالث فقراء فى التاريخ الحضارى، بل إن وراءهم تراثًا خصبًا بالغ العمق والثراء. وكانت الحضارة العربية الإسلامية ومازالت من الحضارات العالمية الكبرى، التى أثرت على التفكير الإنسانى، ومنحته – فى عهود ازدهارها – الأسلوب العلمى، وأغدقت عليه من فيض فكرها الإنسانى الشامل. ومن هنا كانت لحظة مواجهة الحقيقة، واكتشاف عمق التخلف، قاسية ومؤلمة. ولعل لحظة المواجهة بين العالم العربى والغرب، تتمثل أكثر مما تتمثل فى اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف والحملة الفرنسية بقيادة نابليون. جاء نابليون إلى مصر مسلحًا ليس فقط بالمدافع والبنادق الحديثة التى كشفت عن التقدم الغربى التكنولوجى، إذا ما قورنت بسيوف المماليك المذهبة، ولكنه جاء معه بفريق متكامل من العلماء المتخصصين فى كافة الفروع العلمية، وبصحبتهم مجموعة من المعامل، وكذلك مطبعة. فكأن الحملة الفرنسية بما ضمته بين صفوفها كانت إعلانًا بارزًا عن الغرب: التقدم التكنولوجى ممثلاً فى السلاح الحديث، الفكر العلمى ممثلاً فى فريق العلماء، والمطبعة رمزًا للفكر وأهمية إذاعته ونشره بين الناس. ولم يضيع علماء الحملة الفرنسية وقتهم، فقد قاموا بعملية مسح شاملة للمجتمع المصرى بجوانبه المادية والفكرية، كان حصادها العمل الموسوعى الشهير «وصف مصر» الذى خرج فى عدة مجلدات.

إن المواجهة بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصرى رغم قصرها، إلا أنها كانت بمثابة الشرارة التى أطلقت عنان الفكر العربى الحديث، ذلك أنه بعد الاحتكاك المباشر، والرؤية العيانية للغرب المتقدم ممثلاً فى الحملة الفرنسية، أُثيرت التساؤلات حول ما هى أسباب التخلف العربى وكيف يمكن أن نكتسب أسباب التقدم الغربى؟

هذه هى الإشكالية الرئيسة التى تصدى لها رائد الفكر العربى الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى، الذى أرسله والى مصر محمد على إلى باريس مع بعثة علمية مصرية، وعاد ليكتب عن تجربته الغنية كتابه المعروف (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز)، الذى سجل فيه بالتفصيل ملاحظاته الثاقبة عن المجتمع الفرنسى، وتعقيباته الذكية على النظريات السياسية والاقتصادية والفكرية التى كانت تموج بها أوروبا فى هذا العهد.

ولا نريد أن ندخل هنا فى الجدل الذى يدور فى الوقت الراهن بين المؤرخين، حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هى التى وضعت العالم العربى على طريق العصرية والتحديث، أم أنها كانت هى بذاتها التى أجهضت عملية تطور تحديثى بطىء وتدريجى وأصيل كان يأخذ مجراه فى بنية المجتمع العربى. ونقنع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى، إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسى «بشير تللى»، والباحث المغربى «محمد عزيز الإحبابى»، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى «بيتر جران» مؤلف «الجذور الإسلامية للرأسمالية». لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الإحياء كانت تأخذ مجراها فى بنية المجتمع العربى، فى أواخر القرن الثامن عشر، ويضربون مثلاً لها «الحركة الوهابية» التى أنشأها فى السعودية محمد بن عبد الوهاب. كما يؤكد «بيتر جران» من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية، أنه نشأ فى مصر – نشأة محلية خالصة – ضرب من ضروب الرأسمالية التجارية، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى، الذى ظهرت بوادره فى حركة تجديد فكرية فى الأزهر، قادها الشيخان «الزبيدى» و«حسن العطار».

لن يتسع لنا المقام لكى نخوض فى تفاصيل هذا الخلاف، ونفحص نقديًا حجج كل فريق. ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها، هى أن التساؤلات عن أسباب التخلف

وطرق التقدم، ظهرت وازدادت حدتها بعد المواجهة مع الغرب، الذى طرح تحديًا حقيقيًا على العرب، هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلف.

لقد أدى الإحساس بالتحدى إلى بداية ما يطلق عليه الباحثون «اليقظة العربية»، ليشيروا بذلك إلى بدء عملية «التحديث» فى المجتمع العربى، التى جاءت فى حقيقة أمرها كما يقرر «هشام شرابى» فى كتابه «المثقفون العرب والغرب» نتيجة «للتحدى الذى فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والنفسى».

وقد طرح المفكرون العرب عديدًا من الأسئلة حاولوا - كل بحسب ميوله الإيديولوجية وتصوراته الفكرية وانتماءاته الطبقية والسياسية - أن يجيب عنها. ويوجز المفكر المغربى الكبير «عبد الله العروى» هذه الأسئلة فى أربع مشكلات رئيسة:

١ - مشكلة الأصالة:

ويعنى بها مشكلة تحديد الهوية أو تعريف الذات. وأهمية هذه المشكلة أنها تضع «الأنا» فى مواجهة الآخر. الأنا هنا هو «العرب»، لكى نحدد هويتهم لابد من تحديد علاقاتهم وتشابهاتهم واختلافاتهم مع «الآخر» الذى هو بكل بساطة «الغرب»، الذى فرض التحدى التاريخى على العرب.

وليس من قَبيل المبالغة القول أن الفكر العربى الحديث عبارة عن حوار موصول مع الفكر الغربى، وهو حوار حافل بالشد والجذب، بالرفض والقبول، بالتمجيد والهجاء. وليس هناك مفكر عربى واحد أفلت من شبكة هذا الحوار.

٢ - مشكلة الاستمرار:

ويعنى بها علاقة العرب بماضيهم. بعبارة أخرى، ما المعانى والدلالات التى نعطيها نحن العرب للتاريخ العربى الطويل المزدحم بالنجاحات والإخفاقات على السواء. إن مشكلة نوعية إدراك العرب لتاريخهم بالغة الأهمية. وذلك لأنه نظرًا لثراء هذا التاريخ وخصوبته، قد يكون هذا فى حد ذاته معوقًا للتقدم!

ويفرق هنا الأستاذ الجليل «قسطنطين زريق» بين «التاريخ - العبء» و«التاريخ - الحافز». ويقصد بذلك أنه نظرًا لكون تاريخ بعض الشعوب يحفل بأمجاد ماضية، قد

يصبح ذلك فى حد ذاته عبئًا تنوء به هذه الشعوب، وقد يُقعدها عن العمل الدءوب للخلاص من التخلف والانطلاق فى آفاق التقدم.

إن مشكلة الاستمرارية لابد أن تأتى مباشرة بعد مشكلة الأصالة، ذلك لأن الماضى عادة ما يعبأ لكى يعطى للذات القومية اتساقًا، ويمنحها الثقة فى المستقبل. والمنطق البسيط هنا، هو أنه ما دمنا قد استطعنا أن ننجز حضاريًا فى الماضى، فما الذى يمنع أن نواصل الإبداع الحضارى فى الحاضر؟

٣ - مشكلة المنهج الفكرى العام:

ونقصد بذلك الوسائل التى سيتبعها العرب لكى يكتسبوا المعرفة، ولكى يمارسوا الفعل. بعبارة أخرى، هل سنقبل قواعد التفكير الحديثة التى صاغها العقل الغربى، باعتباره ممثلاً للعقل العالمى - إن صح التعبير - أم أن لدينا عقلاً عربيًا متفردًا له منهجيته الخاصة فى النظر للطبيعة والكون والإنسان؟

٤ - مشكلة أدوات التعبير:

والتساؤل هنا يدور حول أنسب أدوات التعبير التى تتيح للعرب أن يعبروا بواسطتها عن مرحلة تطورهم الراهنة.

هذه هى المشكلات الرئيسة التى شغلت أذهان المفكرين العرب من كافة الاتجاهات منذ بداية عصر «النهضة العربية». غير أن هذه المشكلات كانت أشبه بمحاولة وضع «قواعد منهج عربى حديث» للتفكير العصرى فى شئون المجتمع وطرق تحديثه. وهذا المنهج العربى الحديث حاول المفكرون العرب - من خلال استخدامه - طرح مجموعة من القضايا الكبرى، لعل فى مقدمتها قضية الاستقلال القومى للعالم العربى، ومنحه وضعه المتميز فى العالم المعاصر، ومن هنا طُرحت الفكرة القومية العربية بكافة اتجاهاتها.

ولكن بالإضافة إلى هذا الاهتمام الفكرى والنضالى باستخلاص العالم العربى من براثن الهيمنة الغربية، طرحت قضايا أساسية خاصة بتطوير المجتمع العربى ذاته، ولعلنا لا نعدو الصواب، لو قلنا إن هذه القضايا تمثلت فى ثلاث:

- السعى إلى الأصالة من خلال الحديث عن الإسلام وقدرته على التجدد لكى يتلاءم مع الفكر الحديث، ومع العالم العربى.
- السعى إلى الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام الديمقراطى، الذى يكفل المساواة بين المواطنين فى ظل سيادة القانون.
- السعى إلى التحديث من خلال تأكيد الدور الحاسم لاقتباس التكنولوجيا الغربية وإقامة حركة شاملة للتصنيع.

الأصالة، والحرية، والتحديث، كانت هى إذًا المشكلات الكبرى التى شغلت المفكرين العرب، وهم بصدد تشخيص أسباب تخلف المجتمع العربى، ورسم وسائل التقدم. وإذا كانت هذه هى القضايا التى حفل بها الفكر العربى الحديث فى مرحلة النهضة الأولى التى امتدت منذ الهيمنة الغربية على العالم العربى حتى الاستقلال، فإنه من المهم أن نتساءل عن مصير الحلول التى اقترحت لهذه المشكلات فى مرحلة النهضة الثانية بعد الاستقلال وحتى الوقت الراهن.

ولكن ذلك يدعونا أولاً إلى الحديث عن مشكلات النهضة العربية الأولى، حتى نرسم حدود ومعالم التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى، سعيًا وراء الفهم المتعمق للتفاعلات التى تجرى فى الحاضر وأثرها على المستقبل.

(٢)

أسئلة النهضة

هناك مقولة يرددها بعض مؤرخي الفكر العربي الحديث، وهي أن مسيرة فكر النهضة قطعها نشوب الانقلابات والثورات في العالم العربي في الخمسينيات من القرن الماضي. فكأن مَقْدِم الثورة مثَّل قطيعة تاريخية، لو استخدمنا هذا المفهوم الذائع في الدراسات المعرفية.

إلى أي حد تَصْدُق هذه المقولة؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا رسمنا الخريطة المعرفية لخطاب النهضة، ونعني المنطلقات الفكرية والممارسات العملية معًا.

ويمكن القول أن الفيلسوف المغربي الراحل «محمد عابد الجابري» هو الذي رسم الخريطة المعرفية للعقل العربي في سلسلة كتبه الرائدة عن «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي»، و«العقل الأخلاقي العربي».

أحدث الجابري ثورة فكرية في الفكر العربي المعاصر، وأثارت مقولاته ونظرياته مناقشات بالغة الخصوبة، لأن بعض المفكرين العرب وافقوا عليها واعتبروها منتجة في الفهم العميق لآليات التفكير العربي، في حين عارضها آخرون، وانتقدوها باعتبارها تمثل تعميمات جارفة يعوزها الدليل.

مضت حقبة الاهتمام بالعقل العربى، ولكن برزت حديثًا اهتمامات من قِبل مفكرين عرب فى المشرق والمغرب والخليج على حد سواء بالنهضة.

وهذه الاهتمامات لم تتوقف فقط عند النشأة التاريخية لفكر النهضة والذى انطلق فى مواجهة التحدى الغربى السياسى والثقافى، ولكن اتسعت دائرتها لتركز على خطابات النهضة المتعددة فى سياق من النقد المعرفى العميق لها. ليس ذلك فقط ولكن بتطبيق مفاهيم ونظريات «علم اجتماع المعرفة» الذى يركز على إسناد المعرفة إلى المجتمع بأنساقه المتعددة السياسية والاقتصادية والفكرية، فى محاولة لتحديد الجماعات الاجتماعية التى يعبر عنها المفكرون المختلفون.

وانطلاق البحث هنا يجد منطقه فى المقولة الرئيسة السائدة فى علم اجتماع المعرفة، والتى تقول إن كل كاتب أو مفكر إنما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن جماعة اجتماعية ما. ومن ثَمَّ فمهمة الباحث فى «سوسيولوجيا المعرفة» هى «إسناد» الخطابات التى ينتجها المفكرون إلى الجماعات الاجتماعية التى يعبرون عنها.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد، لو أخذنا الأنماط الأساسية الثلاثة لخطاب النهضة، ونعنى خطاب الإصلاح الدينى للشيخ محمد عبده، والخطاب الليبرالى للفيلسوف المصرى أحمد لطفى السيد، والخطاب الداعى إلى تبنى التصنيع والتكنولوجيا الغربية للكاتب الاشتراكى المصرى سلامة موسى - لاكتشفنا أن كلاً منهم كان يعبر عن جماعة اجتماعية محددة لها مواصفات وملامح محددة تميزها عن غيرها من الجماعات.

فالشيخ محمد عبده على سبيل المثال كان يخاطب جمهرة المسلمين التواقين لتحديث الإسلام فى مواجهة التحدى العربى، بل إنه تجاوزهم فى الواقع لكى يخاطب الجمهور العام بكل فئاته، لكى يقنعه بأن الإسلام يصلح أن يكون نموذجًا حضاريًا يوجه القيم والسلوك، بدلاً من احتذاء النموذج الغربى الحضارى.

أما أحمد لطفى السيد فقد كان يعبر فى الواقع عن تطلعات جماهير متعددة تأثرت - نتيجة لأسباب شتى - بالحداثة الغربية، وعلى وجه الخصوص بالحداثة السياسية والتى تركز فى الخلاص من الحكم الشمولى والسلطوى، وتأسيس النظام الديموقراطى

بكل ما يتضمنه هذا النظام من حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والانتخابات الدورية النزيهة، سـواء كانت برلمانية أو رئاسـية، وذلك فى النظم الجمهورية، بالإضافة إلى ملمح ديموقراطى هام هو تداول السلطة.

وإذا نظرنا إلى سلامة موسى والذى كانت ميوله اشتراكية، فقد كان يعبر عن جماهير تأثرت بالفكر الشيوعى والفكر الاشتراكى. وهذه الجماهير كانت تريد أن تقطع مع التراث وتلتحق بركب الثورة الصناعية والتكنولوجية الغربية.

غير أن تطبيق منهج «سوسيولوجيا المعرفة» بالطريقة التى أوجزنا الحديث عنها، يتطلب أولاً رسم خريطة معرفية لفكر النهضة لتحديد سماته وملامحه الأساسية، بالإضافة إلى التمييز الدقيق بين خطاباته المتعددة، لدراسة مقولاتها الرئيسة وبنيتها الداخلية ووظائفها المبتغاة، قبل الحديث عن مآلها التاريخى، ونقصد ماذا حدث لكل خطاب فى مجال التطبيق.

وبالرغم من تعدد الكتابات العربية مؤخرًا فى موضوع فكر النهضة، إلا أننا لا نعدو الحقيقة لو أكدنا أنه يقف فى مقدمة الإبداع الفكرى المعاصر فيما يتعلق برسم الخريطة المعرفية لفكر النهضة، الإنتاج الأصيل للدكتور عبد الإله بلقزيز أستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثانى بالمغرب.

عبد الله بلقزيز فيلسوف مغربى غزير الإنتاج، أنتج فيما يتعلق بموضوع النهضة كتابين على أعلى درجة من الأهمية. الكتاب الأول عنوانه «العرب والحداثة: دراسة فى مقالات الحداثيين» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، والكتاب الثانى «من النهضة إلى الحداثة» (نفس الناشر، ٢٠٠٩).

ويمكن القول أن الخريطة المعرفية التى رسمها بلقزيز لفكر النهضة فريدة من نوعها، وذلك لأنه طبق فى تحديد ملامحها وتعيين سماتها المناهج الإبستمولوجية (المعرفية) الحديثة، وأدوات تحليل الخطاب، وفق منهج نقدى حداثى صارم. واستطاع بذلك ليس تحديد مقدمات هذا الفكر فقط، ولكن بيان البنية الداخلية لكل خطاب من خطابات النهضة، وطرائق تفاعله مع باقى الخطابات الأخرى، وذلك فى ضوء معايير الحداثة المتفق عليها.

والواقع أن المراجعة النقدية لفكر النهضة يقتضي - كما ذكرنا من قبل - التركيز على المشكلات الأربع التى سبق أن حددها عبد الله العروى.

وهى مشكلة الأصالة، ومشكلة الاستمرار، ومشكلة المنهج الفكرى العام، وأخيرًا مشكلة أدوات التعبير.

وقد حرص عبد الله بلقزيز فى الخريطة المعرفية التى رسمها لفكر النهضة أن يعالج بطريقته كل مشكلة من هذه المشكلات الأساسية.

والواقع أن مشكلة الأصالة أو تحديد الهوية العربية أو تعريف الذات، أُديرت بشأنها المناقشات المتعمقة من بداية النهضة العربية، بحكم الصدام العنيف بين العالم العربى والغرب وما مثله من تحديات جسيمة للوجود العربى ذاته.

وحتى بعد حصول الدول العربية على الاستقلال ونهاية عصر الاستعمار التقليدى، فقد ظل مبحث البحث عن الأصالة مستمرًا وخصوصًا بعد محاولة الدول الغربية العظمى التى سبق أن استعمرت أو احتلت بعض بلدان العالم العربى، الاحتفاظ بنفوذها وفرض هيمنتها السياسية والثقافية على العالم العربى.

غير أنه يمكن القول أن الولايات المتحدة الأمريكية التى ورثت نفوذ بريطانيا وفرنسا فى العالم العربى أصبحت ثقافتها هى السائدة، ومن هنا نشأت مقولات التغريب الثقافى العربى والبعد عن الأصالة.

ويمكن القول أن مبحث الأصالة تجدد بعد أحداث ١١/ ٩ الإرهابية التى هاجمت مراكز القوة الأمريكية، بعدما شنت الدوائر السياسية والثقافية الأمريكية حربًا على الإسلام والمسلمين.

بل إن البحث عن الأصالة قد طال المفكرين الأمريكيين وفى مقدمتهم «صمويل هنتنجتون» صاحب نظرية صراع الحضارات الشهيرة، والذى نشر كتابًا يستحق التأمل عنوانه «من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا» (انظر الترجمة العربية للكتاب، لأحمد مختار الجمال، مراجعة وتقديم السيد أمين شلبى، منشورات المعهد القومى للترجمة، ٢٠٠٩).

أما مشكلات الاستمرار أى علاقة العرب بماضيهم ومشكلة المنهج الفكرى العام، وأخيرًا مشكلة أدوات التعبير، فهى تحتاج فى الواقع إلى مناقشات مستفيضة.

(٣)

إشكالية النهضة

لا يكفى فى مجال تشخيص التخلف العربى القيام بمسح عام للأسباب الداخلية والخارجية، بل لابد من إجراء دراسات متعمقة لا تكتفى بأن تلمس سطوح الظاهر، وإنما تتعمق نشأتها وتطوراتها عبر الزمن.

وقد حاول عدد من الكُتَّاب العرب معالجة إشكالية النهضة متبنين فى ذلك مناهج متنوعة، ومركزين على جوانب متعددة.

ومن بين الكتب الهامة التى تعرضت للموضوع كتاب «محيى الدين صبحى» الذى نشر عام ١٩٩٧ عن دار نشر رياض الريس فى بيروت، وعنوانه «الأمة المشلولة»، وكان الهدف منه تشريح الانحطاط العربى.

وأصدر نفس المؤلف كتابًا آخر يكاد أن يكون الجزء الثانى لكتابه الأول بعنوان «عرب اليوم: صناعة الأوهام القومية».

وفى نفس السياق نشر الدكتور «ماهر الشريف» كتابًا هامًا عنوانه «رهانات النهضة فى الفكر العربى» نشرته دار المدى عام ٢٠٠٠، وهو يتضمن دراسات عميقة عن خطاب النهضة. وأصدر الدكتور «حامد خليل»، كتابه عن «الحوار والصدام فى الثقافة العربية المعاصرة»، عن دار المدى عام ٢٠٠١.

ولو طالعنا كتاب «ماهر الشريف» عن رهانات النهضة لوجدناه يصدِّره بمقدمة مهمة عن «النهضة والتنوير وتجدد الاهتمام بهما». وترجع أهميتها إلى أنه استطاع فى صفحات محدودة أن يثير أهم الإشكاليات التى طرحتها النهضة، وأن يتعقب مسارها، وأن يتأمل أسباب فشلها فى النهاية، من خلال اقتباسات موفقة من عدد من المفكرين العرب الذين انشغلوا كلٌّ بطريقته فى ممارسة النقد الذاتى العربى.

ويبدأ السؤال الرئيس: متى ظهرت إشكالية النهضة العربية؟ ونعرف سلفًا الخلاف الشديد بين المؤرخين والعلماء الاجتماعيين فيما يتعلق بتحديد اللحظة التاريخية - إن صح التعبير - التى بدأت فيها شرارة النهضة العربية. الرأى السائد كان إلى زمن قريب أن هذه اللحظة تتمثل أساسًا فى احتكاك المجتمع المصرى المملوكى المتخلف بالحضارة العربية، فى الصراع الدامى الذى تم بين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون والمجتمع المصرى.

النظرية التقليدية تقول: إن الحملة كانت أشبه بالحجر الثقيل الذى حرك بحيرة الركود المملوكية، وكانت أشبه بالمقدمة التى تلقفها من بعد «محمد على»، لكى يؤسس مصر الحديثة بناء على مشروع حضارى كامل، مازال محل خلافات بين المؤرخين فى تقويمه.

غير أن النظرية التقليدية تحدتها نظرية راديكالية صاغها باقتدار المؤرخ الأمريكى الماركسى «بيتر جران»، فى كتابه الشهير «الجذور الإسلامية للرأسمالية»، الذى ذهب فيه - من خلال دراسة مصر فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، إلى أن الحملة على عكس ما يقال- أجهضت نهضة وطنية مصرية خالصة، تجلت أساسًا فى نمو ملحوظ للرأسمالية التجارية، رافقه تطور فكرى فى دراسات اللغة والأدب والفقه.

ولا يدخل ماهر الشريف فى هذا الجدال المهم من أجل حسمه لأنه يؤثر تأثيرًا واضحًا على نشأة ومسار النهضة، ولكنه يقرر أن إشكالية النهضة العربية ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر «بعد أن بدأ العرب والمسلمون يمتلكون الوعى بتخلفهم، ويدركون حاجتهم للنهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط».

وفى رأيه أن الاحتكاك المباشر بالغرب لعب دورًا رئيسًا فى ظهور هذه الإشكالية التى صار يتبلور حولها فكر عربى، ويرى عدد من الباحثين أن حقل هذا الفكر قد امتد

إلى الحرب العالمية الأولى، فى حين ينظر آخرون إلى «طه حسين» فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» الصادر عام ١٩٣٨، باعتباره آخر المعبرين عن هذا الفكر.

كان السؤال الرئيس المطروح: لماذا تخلف العرب والمسلمون وكيف ينهضون؟ للإجابة عن هذا السؤال توزع مفكرو النهضة -كما يقرر «ماهر الشريف» - على تيارين رئيسين: تيار الإصلاح الدينى من جهة، وتيار ليبرالى غلب عليه إلى حد كبير الطابع العلمانى من جهة ثانية. غير أن «ماهر الشريف» يسوق ملاحظة على قدر كبير من الأهمية، مفادها أنه قد جمعت بين هذين التيارين -على الرغم من اختلاف المنطلقات - قواسم مشتركة عديدة. فى مقدمة هذه القواسم المشتركة الاقتناع بأهمية العلم وضرورة الاستناد إلى العقلانية، والقاسم المشترك الثانى هو الدعوة إلى الانفتاح على العالم والاقتباس المشروط عن الغرب. والقاسم المشترك الثالث هو تبنى مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون، والاقتناع بأن الإصلاح أو التغيير أو التحديث، يجب أن يتم عن طريق التدرج لا عن طريق الطفرة، وألا يكون فوقيًا، بل أن تكون له صفة مجتمعية شاملة، بحيث يشمل النظام السياسى وأوضاع المرأة وقضايا اللغة والتربية والتعليم، وطرائق حياة الناس وأخلاقهم.

وإذا تأملنا فى هذه القواسم المشتركة بين التيار الدينى الإصلاحى والتيار الليبرالى، لأدركنا على الفور أن أنصار التيارين قد قبلا فى الواقع نموذج مشروع الحداثة الغربى، كمشروع حضارى قابل للاحتذاء. ألم يقم هذا المشروع -كما يؤكد ذلك عالم الاجتماع الإنجليزى الشهير أنتونى جيدنجز فى كتابه المهم "نتائج الحداثة"- على الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى مفهوم وضعى فى ممارسة العلم الاجتماعى، وبناء مجتمع مدنى حى يتوسط الفضاء السياسى بين الفرد والدولة؟

غير أن «ماهر الشريف» يقرر فى ملاحظة مهمة أن النهضة كإشكالية اختفت تدريجيًا من ساحة الفكر العربى لتحل محلها إشكالية الثورة. وربما كان فى هذا التحول التاريخى - الذى له أسباب جد متعددة - جذر من جذور التخلف العربى الراهن!

ذلك لأن الثورة كما تجسدت فى الخمسينيات فى نظم سياسية، وسواء كانت ناصرية أو بعثية، خيبت الآمال فى الواقع فى تحقيق الوعود العظمى للنهضة العربية الأولى، وأهمها حرية الوطن، والمواطن، تأسيس الدستور كوثيقة أساسية تحدد العلاقات بين

السلطات، وتقرر حقوق المواطن وواجباته، والنهوض الحضارى العام فى مجالات التعليم والاقتصاد والثقافة، فى فضاء يتسم بالحرية، ولا تمارس فيه الدولة القهر ضد المواطنين.

وفى محاولته تشخيص أسباب فشل الثورة التى حاولت - على أنقاض مشروع النهضة - أن تقود مسيرة التحديث العربى، يعتمد ماهر الشريف على ثلاثة كتاب مصريين، هم: إسماعيل صبرى عبد الله، وبهاء طاهر، وجابر عصفور.

بالنسبة لإسماعيل صبرى عبد الله الذى نشر مقالاً مهمًا فى مجلة «المستقبل العربى» عام ١٩٩٢ عنوانه «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات»، يقرر أن النهضة العربية الأولى قام بها الناس وليس الحكومات. وكان من سماتها أيضًا ظهور مفكرين كبار جمعوا بين الثقافتين التراثية والمعاصرة. غير أنه -كما يقرر- من المؤسف أنه بعد الحصول على الاستقلال السياسى انشغل السياسيون بالصراع على السلطة. وأساسًا بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. كما انشغل المثقفون بالتأثير على السلطة كتأثير مباشر؛ متخطين ضرورة التأثير فى الناس وتكوين الرأى العام.

أما «بهاء طاهر» فى كتابه «أبناء رفاعة: الثقافة والحرية» الصادر عام ١٩٩٣، فهو يُرجع سبب الانتكاسة إلى ما يسميه بظاهرة «التراجع الثقافى» وظهور «المثقف الموظف» على حساب «المثقف المفكر»، وهو هذا المثقف الذى يتولى تجميل أفكار القيادة السياسية والترويج لها، لا ذلك الذى يعارضها أو يقوِّمها.

وأخيرًا يرى «جابر عصفور» فى كتابه «هوامش على دفتر التنوير» الصادر فى عام ١٩٩٤، أن أجيال التنوير المتلاحقة واصلت جهودها منذ بداية عصر النهضة حتى نهاية الأربعينيات، حيث بدأت محنة التنوير ودخل فى عصر الانحسار بالتوازى مع قيام «الدولة التسلطية». غير أن «ماهر الشريف» يختلف مع «جابر عصفور» فى مسألة انحسار الروح التى سادت عصر النهضة، وهو يردها إلى العشرينيات، حيث حدثت - كما يقول- قطيعة فكرية بين التسامح والانفتاح، والحرية والتعددية، والاقتناع بنسبة الحقيقة وبأهمية التفاعل الحضارى، والتى كانت كلها سمات المناخ الثقافى النهضوى، لتسود اتجاهات أخرى تميزت بالتعصب والانغلاق والواحدية والتشبث بالحقيقة المطلقة والتشكك إزاء الآخر، وكان ذلك بداية انتكاسة التنوير.

وفى تقديرنا أن هذا الخلاف لا يمكن حسمه إلا بالتحليل الدقيق للخطاب الفكرى من العشرينيات حتى الوقت الراهن، حتى نرصد مؤشرات «القطيعة الفكرية» التى يشير إليها «ماهر الشريف» لو كانت قد حدثت فعلاً، بالإضافة إلى تحديد الرموز الفكرية للتيارات الانغلاقية الفكرية.

وأيًا ما كان الأمر، فيبدو أن هناك إجماعًا بين عدد يتكاثر من الباحثين والمفكرين، حول أن عصر الثورة العربية -حتى ولو لم يصرحوا بذلك بوضوح - كان أشبه بوضع التاريخ العربى بين قوسين، تم فيه تجميد مكتسبات عصر النهضة العربية، فى مناخ زاعق حفل بالشعارات البراقة. غير أن الحصيلة التاريخية النهائية تكشف فى الواقع عن فشل ذريع فى توجيه مسيرة التحديث التى حلت بشكل غوغائى محل مسيرة الحداثة، التى كانت تهدف فى التحليل النهائى إلى تحرير المواطن من كل القيود، لكى يعيش كريماً فى وطن حر مستقل.

من هنا أهمية أن نستعيد فكر النهضة العربية، لكى نحدد مقولاته الرئيسة عبر ممثليه من رواد الفكر العربى الحديث.

(٤)

أوهام حرية التعبير وحقيقة التعصب الدينى!

هناك إجماع بين مؤرخى الفكر الغربى على أن الظاهرة المحورية التى كانت أساس تقدم المجتمعات الصناعية الغربية هى الحداثة.

وهناك خلط شائع فى الخطاب العربى المعاصر بين الحداثة Modernity والتحديث Modernization.

التحديث هو عملية اجتماعية من شأنها نقل المجتمع التقليدى كالمجتمع الزراعى إلى مجتمع حديث كالمجتمع الصناعى، وذلك باستخدام الآليات والتقنيات التى طبقتها المجتمعات الأوروبية فى انتقالها من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة.

أما الحداثة فهى مشروع حضارى متكاملٍ متعدد الأبعاد. ذلك أنه ليست هناك حداثة واحدة بل "حداثات متعددة"! وقد وُفِّق الفيلسوف المغربى الشاب الدكتور محمد الشيخ فى كتابه "رهانات الحداثة" (بيروت، دار الهادى، ٢٠٠٧) الذى لعله أهم كتاب صدر عن الحداثة فى التمييز بين "الحداثة الاقتصادية"، وأبرز مفكريها هم آدم سميث وداڤيد ريكاردو وجون باتست سى وتوماس مالتوس، و"الحداثة الاجتماعية" وأبرز ممثليها سان سيمون وأوجست كونت وإميل دوركايم وجورج زيميل، و"الحداثة السياسية" وأبرز ممثليها ماكياڤيلى وتوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو وأليكس توكفيل، و"الحداثة العلمية" وممثلوها علماء بارزون مثل كوبرنيكوس،

وجاليليو جاليلي، ويوهان كپلر وإسحاق نيوتن، وأخيرًا "الحداثة الفنية" وممثلوها الشاعر الشهير شارل بودلير وستيفان مالارميه ورامبو ومارسيل بروست.

وبذلك يمكن القول أن ثمة حداثات متعددة. غير أنها تقوم جميعًا على ثلاثة مفاهيم رئيسة، هى العقلانية، والفردية، والحرية.

وليس هناك مجال للتفصيل لذلك نقنع - لأغراض مقالنا - بالتركيز على مفهوم ومجالات الحرية.

ويلفت "محمد الشيخ" نظرنا إلى ملاحظة هامة هى العلاقة الوثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، بحيث أنه لا يمكن النظر إلى كل مفهوم على استقلال. وهو يقول فى عبارة جامعة إنه "لا حرية بلا ذات مستقلة وبلا تعقل، كما أن الشأن فى مبدأ العقلانية أن لا إعمال للعقل بلا ارتباط بذات الإنسان العاقل وانشداد إلى الحرية وما كانت الذاتية حمقاء خرقاء، وإنما الذاتية ما شهد لها العقل وأيدتها الحرية".

تبدو أهمية هذه العبارة فى كونها تفند دعاوى أنصار التعصب الدينى من الكتاب والفنانين والمثقفين ورجال الدين الغربيين، الذين يشنون على الإسلام والمسلمين حربًا شعواء باسم ممارسة حرية التعبير!

ومما لا شك فيه أنه من أهم منجزات الحداثة الغربية هو مبدأ الحرية، والذى يتضمن حرية التفكير بعد عهود طويلة عانت فيها الإنسانية القهر السياسى والدينى والذى وضع قيودًا عديدة على هذه الحرية، وكذلك حرية التعبير التى ضمنتها دساتير الدول الحديثة، والتى أزالت عقبات الرقابة على نشر الأفكار وترويجها والدعوة إليها.

ونحن نعرف من قراءتنا لتاريخ المجتمعات الغربية أن هذه الحريات، ونعنى حرية التفكير وحرية التعبير، صودرت عديدًا من المرات فى عصور الاستبداد الحديث الذى ساد المجتمعات الغربية، وأبرزها على الإطلاق صعود النازية والفاشية والشيوعية، ومصادرة هذه الإيديولوجيات السياسية المتطرفة لكل ضروب الحرية!

بل إنه فى مجتمع ديمقراطى كالمجتمع الأمريكى أُصيبت الحرية فى مقتل فى عصر السيناتور "ماكارثى" الذى قاد حملة ضارية لتصفية المثقفين والفنانين اليساريين، وقد

أُطلق على هذا الاتجاه الفاشى "المكارثية"، واعتُبرت حقبة استثنائية فى التاريخ الأمريكى أنتجها الخوف المرضى من انتشار الشيوعية وغزوها لقلاع العالم الرأسمالية!

غير أنه بعد نهاية هذه العصور الاستبدادية الحديثة وخصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية التى انتهت عام ١٩٤٥، أصبح مبدأ الحرية مبدأ مقدسًا فى كل الديموقراطيات المعاصرة. وهكذا أُعيد الاعتبار لمبادئ حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم.

غير أنه يبقى السؤال الأساسى هل حرية التعبير التى يقدمها الغرب ويعتبرها أحد أسس التقدم بل أحد معايير الحكم على تخلف أو تقدم المجتمعات النامية على وجه الخصوص، تطبق بصورة منهجية وفى كل الحالات بدون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو الثقافة أو أن هناك ازدواجية فى المعايير؟

لو استعرضنا ممارسة حرية التعبير فى المجتمعات الغربية وخصوصًا فى فرنسا بلد الحريات، وفى ألمانيا التى تحررت من عبء التراث النازى، لوجدنا أن اللوبى الصهيونى فى كل من البلدين قد صادر مبدأ حرية التعبير!

لأن هذا اللوبى الصهيونى استطاع أن يجعل الحكومة الفرنسية تصدر تشريعًا يعاقب جنائيًا كل من يشكك فى الهولوكست (المحرقة اليهودية) أو يقلل من عدد ضحاياها!

وهكذا حوكم باحث فرنسى قدم رسالة دكتوراه حول الموضوع، لأنه فند بعض الأساطير التى حاكها اليهود عن المحرقة، وصدر بحقه حكم جنائى مما يناقض مبدأين أساسيين من مبادئ الحداثة الغربية، وهما حرية التعبير والحرية الأكاديمية!

ونفس القيود على حرية التفكير فيما يتعلق بالتاريخ اليهودى فُرضت فى ألمانيا وفى عديد من البلاد الأوروبية الأخرى.

فأين هو احترام حرية التفكير وحرية التعبير التى تتشدق بها البلاد الغربية وترفعها سيفًا فى مواجهة الدول النامية الشمولية والسلطوية!

والسؤال الثانى هل حرية التعبير مطلقة، بحيث يجوز لصاحب الخطاب أيًا كان فكريًا أو أدبيًا أو فنيًا أن يتناول بالتجريح والسخرية المقدسات الدينية للشعوب غير الأوروبية والتى لا تدين بالمسيحية؟

هكذا زعمت الحكومة الدانمركية حين رفضت - باسم حرية التعبير - مساءلة الرسام الدانمركي الذى نشر رسومًا مسيئة للرسول محمد عليه الصلاة والسلام!

وقد أيدت هذا الاتجاه عديد من الدول الأوروبية التى - جهلاً وعنادًا وغرورًا - أعادت نشر هذه الرسوم المسيئة للإسلام والمسلمين.

غير أن التعصب الدينى الأعمى والعداء للإسلام أدى بالسيدة "ميركل" مستشارة ألمانيا، إلى أن تقيم حفلاً فى برلين لتكرم الرسام الدانمركى تحية له باعتباره من أبطال حرية التعبير!

ما هذا النفاق الغربى المفضوح، وما هذه الجريمة العنصرية التى ارتكبت باسم الشعب الألمانى، وهذا الشعب برىء من سياسييه الذين خضعوا بصورة مُهِينة للابتزاز الصهيونى؟

وإذا أضفنا إلى ذلك حادثة هذا القس الأمريكى الأحمق الذى دعا ليوم يتم فيه حرق القرآن، وما أدى إليه هذا الإعلان من ثورة عارمة وغضب شديد فى البلاد الإسلامية، بل فى عديد من الدوائر الغربية المستنيرة، لأدركنا أن دعاوى حرية التعبير والتى هى فى ذاتها من منجزات الحداثة الغربية، يمكن أن يؤدى سوء التذرع بها إلى فتنة دينية على مستوى العالم، بل إلى ارتكاب جرائم إرهابية ضد الرموز الغربية انتصارًا للدين الإسلامى، ودفاعًا عن القرآن الذى يؤمن به ملايين المسلمين فى كل أنحاء العالم.

ونخلص إلى التساؤل فى أى عصر نعيش؟

هل نعيش حقًا فى عصر حوار الثقافات، والتسامح الذى ينبغى أن يسود بين البشر، وضعًا فى الاعتبار أهمية احترام التنوع البشرى الخلاق، ومبدأ أنه ليست هناك ثقافة أسمى من ثقافة، ولا دين أفضل من دينٍ، أم أننا على مشارف حرب دينية معلنة لا تزيدها وسائل الإعلام الحديث إلا اشتعالاً؟

وأين ذهبت دعوات حوار الحضارات والتحالف بين الحضارات؟ هل ضاعت فى خِضَمِّ التعصب الدينى لجماعات دينية يهودية ومسيحية وإسلامية تنتشر الآن فى كل مكان، أم أن النفاق الغربى حول حرية التفكير آن له أن ينتهى بعد أن تكشَّف الوجه القبيح للحداثة الغربية التى أصبحت مثقلة بأمراضها؟

(٥)

المُعْضِلة الديموقراطية والحركات السياسية العربية

شخَّصنا منذ سنوات المشهد السياسى الراهن فى العالم العربى، وقررنا أن ملامحه الأساسية تتمثل فى وجود معضلة ديمقراطية. وقد حاولنا فى دراسات سابقة ـ نُشرت فى كتابنا «الديموقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب»(القاهرة: ميريت، ٢٠٠٧) ـ أن نحدد أسباب تبلور معوقات الديمقراطية العربية.

ولا بأس أن نستعيد مرة أخرى تشخيصنا السابق، قبل أن نتحدث عن بعد جديد فى المشكلة وهو وجود حركات سياسية عربية مضادة للديمقراطية. وهذه الحركات لا تقتصر على الحركات الإسلامية متطرفة كانت أو معتدلة، ولكن ـ وهذا هو الجديد ـ برزت حركات سياسية ليبرالية مضادة لبعض نظم الحكم السياسية القائمة، وخصوصًا فى مصر، تسعى من خلال الانشقاق عن النظام وليس معارضته، إلى الوقوف ضد الممارسة الديمقراطية بالدعوة إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية(انتخابات مجلس الشعب) والانتخابات الرئاسية، بدعوى عدم وجود ضمانات لإجراء انتخابات حقيقية غير مزورة.

ونريد أن نعرض لموقف الحركات الإسلامية بأنماطها المختلفة من الممارسة الديمقراطية العربية، قبل أن نعرض لموقف الحركات السياسية الليبرالية المضادة للديمقراطية!

ولكن علينا قبل ذلك أن نبرز ملامح المعضلة الديمقراطية فى العالم العربى.

هناك أسباب متعددة تدعونا للقول بأن الديمقراطية فى العالم العربى أصبحت تمثل معضلة حقيقية! ويمكن أن يُرد ذلك إلى التفاعلات المعقدة بين عوامل داخلية، وضغوط أجنبية خارجية، ودعوات عالمية لضرورة تحقيق الحكم الرشيد Governance،فى هذا العالم الذى نعيش فيه الزاخر بالنظم الشمولية والسلطوية.

والعوامل الداخلية التى دفعت إلى التأزم فى حل المسألة الديمقراطية فى العالم العربى متعددة فى الواقع، وقد يكون غياب التراث الفكرى والليبرالى، وتغيب الممارسة الديمقراطية عقودًا طويلة من السنين بعض أهم الأسباب.

أما فيما يتعلق بغياب التراث الفكرى الديمقراطى فمرده إلى طغيان الدولة الإسلامية عبر القرون، بعد أن ألغيت الشورى عمليًا، وأصبح الحكم لمن غلب عقب نهاية عصر الخلفاء الراشدين. عشرات الدول الإسلامية فى الشرق والغرب صعدت وسقطت بحد السيف، فى غيبة تامة عن جماهير المسلمين، والتى كانت فى الواقع تحكم بالقهر، اللهم إلا فى فترات تاريخية نادرة لا تحسب ولا تعد.

ونعرف جميعًا أن العرب حاولوا قبل سقوط الخلافة العثمانية استخلاص العروبة وحق العرب فى الاستقلال السياسى عن الدولة العثمانية فى منتصف القرن التاسع عشر. ولم تتكلل مساعيهم بالنجاح إلا عقب صدامات وثورات، لعل أهمها الثورة العربية الكبرى.

وإذا كان العرب بشكل عام نجحوا فى ترسيخ هويتهم العربية بعيدًا عن الإرث العثمانى الثقيل، إلا أنهم واجهوا من بعد الاستعمار الغربى بصوره المتعددة: استعمار فرنسى استيطانى فى الجزائر دام لمدة مائة وثمانين عامًا، واستعمار بريطانى فى مصر دام لمدة سبعين عامًا، ولم يتم جلاؤه عن مصر إلا عام١٩٥٤ بعد قيام ثورة يوليو١٩٥٢ بعامين عقب مفاوضات شاقة، وزوال لنظم الوصاية والانتداب على سوريا ولبنان وفلسطين، وانتهاء للاحتلال الإنجليزى فى العراق.

ولو انتقلنا إلى الخمسينيات، فيمكن القول إنه مما لاشك فيه أن القوى القومية والوطنية العربية فى مختلف بقاع العالم العربى وضعت أهداف التحرر القومى

والوطنى باعتبارها أولوية أولى، وكان ذلك منطقيًا بطبيعة الحال. فلم يكن هناك مجال لممارسات ديمقراطية والأوطان محتلة بالقوى الأجنبية، أو خاضعة لنظم الوصاية والانتداب.

وهكذا يمكن القول أن الوجود الاستعماري فى العالم العربى كان فى حد ذاته عقبة تاريخية وقعت فى طريق التطور الديمقراطى الذى شهدته بلاد متعددة لم تخضع لنير الاستعمار. وعلى ذلك يمكن القول، أن الحساب التاريخى إن صح التعبير ـ مع النظم السياسية العربية ينبغى أن تكون بدايته مع حصول الدول العربية على الاستقلال.

ومع ذلك يمكن القول أن عددًا من الدول العربية مارست أنواعًا من الممارسة الديمقراطية المقيدة فى ظل الاستعمار، ومنها مصر على سبيل المثال، فقد صدر الدستور المصرى عام١٩٢٣ وتمت فى ضوئه انتخابات متعددة فى ظل تعددية سياسية، أفرزت حزبًا للأغلبية هو حزب الوفد، وأحزابًا متعددة للأقلية مثل الأحرار الدستوريين وحزب السعديين وغيرها.

وغياب التراث الفكرى الديمقراطى الذى نتحدث عنه يكشف عنه الفقر الشديد فى الكتب والدراسات عن الديمقراطية فى المكتبة العربية. والشاهد أننا استلهمنا المثال الديمقراطى الغربى من خلال مجموعة من الكتابات التى قام بها رواد النهضة العرب، ولعل على رأسهم رفاعة رافع الطهطاوى، وأحمد لطفى السيد فى مصر، وخير الدين التونسى فى تونس، وعديد من الرحالة العرب الذين زاروا أوروبا ونقلوا إلينا بعض الأفكار الديمقراطية. كما شرحوا لنا المؤسسات الدستورية والأحزاب السياسية الأوروبية.

غير أن هذا الفقر الفكرى هو أحد أسباب المشكلة، أما السبب الأهم فهو أن دولة الاستقلال العربية غيبت الممارسة الديمقراطية نتيجة أوضاع شتى؛ لعل أهمها أن النخب السياسية التى حصلت بنضالها على الاستقلال من الدول المستعمرة، لم تكن مستعدة لتداول السلطة من خلال انتخابات سياسية دورية تدور فى ظل نظام ديمقراطى.

ومن ناحية أخرى، حين تحولت بعض دول الاستقلال العربى مثل سوريا ومصر إلى سياسة الانقلاب على النظام القائم، وإلغاء النظام الديمقراطى

المنقوص الذى كان سائدًا، أدى ذلك بطبيعة الأحوال إلى سيادة النظم السياسية الشمولية والسلطوية، ووقف النمو الديمقراطى فى هذه البلاد. فى سوريا منذ انقلاب حسنى الزعيم عام ١٩٤٩ فى الحركة التصحيحية التى قام بها الرئيس حافظ الأسد، وفى مصر منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حدث تجميد كان لابد منه بحكم واقع الحال للتطور الديمقراطى.

ولا نريد فى هذا المجال أن نثير أسئلة افتراضية من قَبيل ماذا لو لم يقع انقلاب يوليو ١٩٥٢ والذى تحول إلى ثورة ترفع شعار الديموقراطية الاجتماعية، هل كان مقدرًا للديمقراطية المصرية أن تنمو وتتطور، فى ظل إصلاح سياسى، يسمح لحزب الوفد والذى كان هو حزب الأغلبية، أن يحكم فى ظل نظام ديمقراطى سيتطور مع الزمن ؟

وأيًا ما كان الأمر، فإن الحقبة التاريخية التى سادت فيها نظرية الديمقراطية الاجتماعية والتى اضطُهدت فيها النظرية الديمقراطية، حيث اعتُبرت الأحزاب السياسية من عمل الشيطان الاستعمارى، أدت بالضرورة إلى وقف النمو الديمقراطى فى عديد من البلاد العربية.

وإذا أضفنا إلى ذلك فئة الدول العربية التقليدية التى تفتقر إلى دستور حديث يقوم بالفصل بين السلطات، ويشرع لحريات التنظيم والتعبير، ويسمح بالتعددية السياسية والحزبية - لأدركنا أن المعضلة الديمقراطية فى الوطن العربى تُرد مشكلتها إلى عوامل متعددة، بعضها يتعلق بالدول الغربية الاستعمارية، وبعضها الآخر يرتبط بنوع النظم السياسية العربية التى سادت العالم العربى بعد الاستقلال.

ما سبق مجرد مقدمة ضرورية للحديث عن المعضلة الديمقراطية والحركات السياسية العربية. وفى هذا المجال ينبغى أن نفرق بين حركات إسلامية متطرفة مثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، وجماعة العدل والإحسان بالمغرب، وجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، والتى لا تستخدم العنف ولا تدعو إليه، ولكنها تحاول بطرق شتى تعويق الممارسة الديمقراطية. ومن ناحية أخرى، ظهرت فى مصر جماعات سياسية معارضة متعددة من ناشطين سياسيين مستقلين لا يرتبطون بالأحزاب السياسية القائمة بالضرورة.

وبالرغم من قلة عدد أعضاء هذه الجماعات، إلا أنها قامت بدور بارز فى الحراك السياسى من خلال تنظيم وقفات احتجاجية وتنظيم مظاهرات متعددة.

غير أن عددًا من هذه الحركات سرعان ما أصابها التفكك نتيجة المنافسات العقيمة على القيادة، وغياب الرؤية السياسية المتكاملة.

وقد حاولت هذه الجماعات مؤخرًا تعويق الممارسة الديمقراطية من خلال الدعوة لمقاطعة الانتخابات التشريعية والرئاسية.

وقامت معركة بينها وبين أحزاب المعارضة الرئيسة التى قررت جميعها وبلا استثناء خوض الانتخابات، مما اعتبرته هذه الجماعات المعارضة المشتتة خيانة للديمقراطية! وسنحاول فى مرة قادمة أن نفصل القول حول دور الجماعات السياسية العربية التى أشرنا إليها فى تعويق الممارسة الديموقراطية فى العالم العربى.

(٦)

التطرف الإيديولوجى وتعويق النمو الديموقراطى

فى حديثنا السابق عن المعضلة الديموقراطية والحركات السياسية، قررنا أن بعض هذه الحركات تعوق فى الواقع بممارساتها النمو الديموقراطى فى العالم العربى.

أحيانًا بعض هذه الحركات تمثل التطرف الإيديولوجى الذى يدفع بها إلى ممارسة العنف ضد الدول القائمة، والذى يصل إلى حد ممارسة الإرهاب المنظم، سعيًا إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة، بدعوى أنها لا تطبق شرع الله، وبعضها الآخر لا يمارس العنف مثل جماعة الإخوان المسلمين ولكنها ترفع نفس شعارات الحركات المتطرفة، وخصوصًا فيما يتعلق بعدم شرعية الأنظمة السياسية لأنها تطبق التشريعات الوضعية، أو لأن المجتمعات نفسها كافرة وجاهلية، كما كان يقول سيد قطب منظم التطرف فى العالم الإسلامى، والذى خرجت من معطفه كافة التنظيمات المتطرفة الإسلامية.

وإذا أضفنا - فى حالة مصر على وجه الخصوص - نشوء حركات سياسية انشقاقية وإن كانت ضعيفة ومشتتة، تدعو لا لمعارضة النظام السياسى المصرى بل لضرورة الانقلاب عليه وإزاحته تمهيدًا لنظام سياسى جديد غامض الملامح، فإننا فى الواقع نكون بصدد مشهد سياسى عربى بالغ التعقيد، وذلك لأن الدول العربية الراهنة - على اختلاف أنماط نظمها السياسية - تحاول من خلال عملية واسعة من

الإصـلاح الديموقراطـى الانتقـال - بدرجـات متفاوتة فى سرعة الإيقـاع - من عصر الشمولية والسلطوية إلى عصر الديموقراطية والليبرالية.

وهذا التوجه نحو الإصلاح الديموقراطى مرده إلى ضغوط الخارج ومطالب الداخل على السواء.

أما ضغوط الخارج فهى تتمثل أساسًا فى انتقال المجتمع العالمى إلى عصر العولمة.

والعولمة هى الظاهرة الكبرى التى تملأ العالم وتشغل الناس. وهناك خلافات إيديولوجية كبرى بين أنصار العولمة وخصومها، أو بعبارة أخرى بين «منتدى دافوس» الذى ينعقد سنويًا ويحضره كبار الزعامات الرأسمالية العالمية، وبين «المنتدى الاجتماعى» الذى يحتشد فيه خصوم العولمة.

وبعيدًا عن هذه الخلافات الإيديولوجية، فقد حاولنا الاقتراب من جوهر عملية العولمة، بصياغة تعريف إجرائى لها يساعد على فهم مفرداتها الرئيسة. وقد ذكرنا هذا التعريف أكثر من مرة فى دراساتنا وكتبنا عن العولمة.

وبمقتضاه، فالعولمة هى «سرعة تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم، بدون قيود ولا حدود».

فى ضوء هذا التعريف حددنا تجليات العولمة المختلفة.

فهناك أولاً تجليات سياسية للعولمة تتمثل فى ضرورة احترام الديموقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة.

وهناك ثانيًا تجليات اقتصادية للعولمة تتمثل فى توحيد السوق العالمى الاقتصادى، وفتح المجال واسعًا وعريضًا أمام الاستثمارات الاقتصادية، وإلغاء كافة صور الدعم، والنفاذ إلى كل الأسواق الوطنية، وتصفية شركات القطاع العام من خلال برامج الخصخصة، وفرض الإصلاح الاقتصادى الذى يهدف إلى تحرير السوق على كل الدول النامية، واستخدام صندوق النقد الدولى والبنك الدولى لفرض برامج التكيف الهيكلى.

ويمكن القـول أن «منظمـة التجـارة العـالمية» أصبـحت هى الحارسـة للرأسمالية المعاصرة، لأن نصوص المعاهدة التى قامت على أساسها والتى احتكرت صياغتها

الدول الرأسمالية الكبرى، انحازت لمصالح هذه الدول على حساب مصالح الدول النامية.

وهناك ثالثًا تجليات ثقافية تقوم على أساس محاولة صياغة ثقافية كونية تسعى إلى تقنين نسق عالمى من القيم يحكم سلوك البشر فى كل مكان، وتهدف إلى تحقيق ضرب من ضروب التوحيد الثقافى فى كل مكان فى العالم.

وهناك اعتراضات من قِبل بعض المفكرين والمثقفين فى الدول النامية إزاء هذا التوجه، على أساس أن الثقافة الكونية البازغة والتى تساعد على ذيوع مفرداتها ثورة الاتصالات العالمية، قد تصطدم مع بعض ثوابت الخصوصية الثقافية لبعض المجتمعات والثقافات غير الغربية.

ولدينا أخيرًا تجليات اتصالية للعولمة تتمثل فى أن العالم - كما يقرر عالم الاجتماع البريطانى الشهير أنطونى جيدنجز - أصبح كله متصلا، بمعنى أنه نتيجة ثورة الاتصالات الكبرى وفى قلبها شبكة الإنترنت وظهور الفضاء المعلوماتى، أصبحت التفاعلات السياسية والاقتصادية والفكرية والمعرفية تتم فى لمح البصر بين الدول والمؤسسات والجامعات ومراكز الأبحاث والشركات والأفراد، وظهرت صور جديدة من التفاعل لم تكن معروفة من قبل، مثل التجارة الإلكترونية ودفع الفواتير من خلال الإنترنت، والبيع والشراء والتسوق كذلك.

وإذا تركنا جانبًا مختلف تجليات العولمة وركزنا على التجليات السياسية، لأدركنا أن مطلب الديموقراطية يتصدر بدون منازع هذه التجليات.

ولذلك اتجهت مختلف عناصر المجتمع العالمى بما فى ذلك الدول ومؤسسات المجتمع المدنى، إلى اعتبار الديموقراطية ضرورة لتقدم البشرية، وأنه ينبغى الضغط المنظم، سواء كان سياسيًا أو اقتصاديًا أو ثقافيًا على الدول الشمولية والسلطوية وخصوصًا فى العالم العربى، لتفكيك البِنَى غير الديمقراطية وإفساح الطريق أمام الإصلاح السياسى الجذرى.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن مطالب الداخل فى المجتمع العربى على اتساعه تصاعدت من قِبل طوائف شعبية، وفى مقدمتها طلائع المفكرين والمثقفين العرب لتحقيق

الديموقراطية، لأدركنا أن الدول العربية المختلفة أيًا كان نظامها السياسى ملكيًا أو جمهوريًا أو «ثوريًا» أصبحت مطالبة بتحقيق الديموقراطية.

وقد لجأت مختلف الدول العربية إلى أساليب شتى لتحقيق هذا الهدف. فى مصر – على سبيل المثال – تمت تعديلات دستورية بالغة الأهمية، أهمها على الإطلاق تحويل الانتخابات الرئاسية من نظام الاستفتاء إلى نظام الاقتراع الحر الذى يتيح للناخبين أن يصوتوا لمرشحين متعددين لرئاسة الجمهورية.

وقد تمت عام ٢٠٠٥ أول انتخابات تنافسية فى تاريخ مصر السياسى، ودخل إلى حلبة المنافسة عدة مرشحين فى مواجهة رئيس الجمهورية محمد حسنى مبارك، فاز فيها بأغلبية واضحة.

غير أن التعديل استقر، وستدخل مصر فى عام ٢٠١١ الانتخابات الرئاسية الجديدة.

وقد سمحت هذه التعديلات للمستقلين أن يرشحوا أنفسهم للرئاسة، وإن كان بشروط بالغة الصعوبة. تم ذلك بالإضافة إلى تعديلات دستورية أخرى هامة.

وفى بلاد أخرى يسودها النظام الملكى مثل المغرب تمت ممارسات ديموقراطية من نوع مختلف، تمثلت أساسًا فى مبدأ «التوالى السياسى» الذى يسمح للمعارضة بتشكيل الحكومة، مما يمثل تطبيقًا بالغ الخصوصية لمبدأ تداول السلطة.

كما أنه فى المغرب تمت المحاسبة حول حوادث مخالفة حقوق الإنسان فى عهد الملك الحسن، وأذيعت فى وسائل الإعلام ما يشبه المحاكمات العلنية للمسئولين عنها.

أما فى النظم الملكية التقليدية وفى مقدمتها السعودية، فقد تحققت إصلاحات سياسية تتمثل فى إنشاء مجلس للشورى لأول مرة يتم تعيين أعضائه، ويعد ذلك ممارسة غير مسبوقة لمبدأ المشاركة فى اتخاذ القرار.

وإذا كان إيقاع الإصلاح الديموقراطى يختلف من بلد عربى إلى بلد آخر، إلا أنه يمكن القول أن هناك ضغوطًا شعبية غير مسبوقة على كافة النظم السياسية العربية لكى تمضى قدمًا فى مجال الإصلاح. ولعل نمو مؤسسات المجتمع المدنى فى عديد من البلاد

العربية وعلو صوتها فى مجال المطالبات الديموقراطية وفى الدفاع عن حقوق الإنسان، مؤشرات كافية على ذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك نمو المدونات العربية على شبكة الإنترنت، وتحولها إلى منابر نشطة للمعارضة السياسية وشيوعها فى كل البلاد العربية، لأدركنا أن أجيال الشباب العربى التى وضعت الحكومات السلطوية العربية أمامها عديدًا من القيود منعتها عن التعبير عن نفسها، قد أطلقت لنفسها العنان فى الفضاء المعلوماتى.

وأصبحت المدونات قوة من قوى الدفع نحو الديموقراطية. وإذا كان ما ذكرنا هى الملامح الرئيسة للمشهد السياسى العربى الراهن، فيمكن القول أن الحكومات العربية ليست هى القوى الوحيدة التى تمارس السياسة، فهناك حركات سياسية إسلامية متعددة معارضة للدولة العربية الراهنة، تحاول الانقلاب عليها وفرض نموذج الدولة الدينية، الذى يقوم على أساس رفض النظم السياسية الوضعية الراهنة وتطبيق الشريعة الإسلامية، وما يقتضيه ذلك من تغيير الدساتير القائمة.

وهذه الحركات السياسية الإسلامية المتطرفة حاولت من قبل عن طريق الإرهاب الصريح تحقيق هذا الانقلاب الدينى، إلا أنها فشلت فشلاً ذريعًا نتيجة نجاح الحكومات العربية المختلفة فى القضاء على منابع الإرهاب، وتصفية الجماعات الإرهابية.

غير أن الجماعات الإسلامية المتطرفة وإن تركت العنف الصريح ظاهريًا، إلا أنها انتقلت إلى مجال ممارسة العنف الفكرى عن طريق نشر إيديولوجيا دينية متطرفة.

مثال هذه الحركات فى المغرب العربى جماعة «العدل والإحسان» فى المغرب و«الحركة الإسلامية» فى الجزائر و«الإخوان المسلمين» فى مصر.

ولنا جولات مقبلة لتحليل أوضاع هذه الجماعات، التى مهما اختلفت فى أبنيتها التنظيمية، فإنها أجمعت على تبنى مبدأ الانقلاب على الدول العربية الراهنة، لتأسيس الدولة الدينية!

(٧)

تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف !

قررنا فى عرضنا لنزعات التطرف الإيديولوجى الإسلامى وتعويقها للنمو الديموقراطى، أن الحكومات الغربية ليست هى القوى الوحيدة التى تمارس السياسة. ذلك أن هناك حركات إسلامية متعددة معارضة للدولة العربية المدنية الراهنة، وهى تحاول الانقلاب عليها وفرض نموذج الدولة الدينية الذى يقوم على أساس رفض النظم السياسية الوضعية الراهنة، وتطبيق الشريعة الإسلامية وفق منظور رجعى ومحافظ لا علاقة له بالعصر الذى نعيشه، وما يقتضيه ذلك من تغيير الدساتير القائمة.

ومنذ فترة قريبة صرح المرشد العام الحالى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر إلى ضرورة تغيير الدستور المصرى وإعادة صياغته على هدى التوجيهات القرآنية.

وفى مناسبة اجتماعية صرح المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين فى حشد من قيادات المعارضة المصرية قائلاً «الدولة نحن أصحابها، أما النظام - ويقصد النظام المصرى الحالى، فيجب إزاحته وتغييره بأى صورة ممكنة».

وهذا التصريح يعد بذاته دعوة للقيام بانقلاب على النظام السياسى الراهن مهما كانت الوسيلة، أى سواء سلمًا أو باستخدام العنف، لأن الدولة كما زعم هى دولتهم!

ويمكن القول أن هذه الحركات السياسية الإسلامية المتطرفة حاولت من قبل عن طريق الإرهاب الصريح تحقيق هذا الانقلاب السياسى، إلا أنها فشلت فشلاً ذريعًا

لأن الحكومات العربية نجحت فى القضاء على منابع الإرهاب وتصفية الجماعات الإرهابية.

غير أن الجماعات الإسلامية المتطرفة عادت من جديد مستثمرة فى ذلك موجة الإصلاح الديموقراطى فى عديد من البلاد العربية، لممارسة العنف الفكرى ضد الدولة العربية الراهنة تحت شعار «الإسلام هو الحل».

بل نجحت بعض هذه الحركات المتطرفة مثل جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى أن ينجح منها ٨٦ عضوًا فى مجلس الشعب الذى انتهت مدته. وتحاول هذه الجماعة فى الوقت الحاضر إقامة التحالفات المتنوعة مع حركات المعارضة المختلفة، مثل «الجمعية الوطنية للتغيير» التى سبق أن رأسها قبل أن تتفكك وتنقسم إلى شراذم متفرقة الدكتور محمد البرادعى، الذى طرح نفسه فجأة على الساحة السياسية المصرية باعتباره مرشحًا محتملاً فى الانتخابات الرئاسية القادمة.

وقد وضعت جماعة الإخوان المسلمين كتائبها المنظمة فى سبيل جمع توقيعات على «بيان التغيير» الذى دعا البرادعى الناس للتوقيع عليه، لكى تثبت أنها أقوى جماعات المعارضة المصرية تنظيمًا، بالرغم من إفلاسها الفكرى لأنها لا تمتلك مشروعًا متكاملاً للنهضة، وفشلها السياسى بعد أن سحبت مشروعها لإقامة حزب سياسى تبين للناس جميعًا أنه ليس سوى وسيلة لإقامة دولة دينية يقودها «مجلس أعلى للفقهاء»!

وهذا ما دعانا فى تحليلنا ونقدنا لهذا المشروع الخطير لقول أنه تطبيق لمبدأ ولاية الفقيه على الطريقة السُّنية، على غرار مبدأ «ولاية الفقيه» المطبق فى إيران على الطريقة الشيعية!

ونحتاج لدراسة الحركات الإسلامية المتطرفة فى مجال بحث دورها المعوق للإصلاح الديموقراطى، أن نرسم لها خريطة معرفية لكى نحدد صورها وأنماطها المتعددة فى المشرق والمغرب والخليج.

ويمكن القول أنه ليس هناك بلد عربى واحد يخلو من جماعة إسلامية متطرفة، مهما اختلفت المسميات، وتنوعت القيادات والزعامات.

ونلاحظ أن الخطاب الإسلامى المتطرف الذى تروج له هذه الجماعات له سمات متشابهة فى كل العالم العربى. وهو يبدأ عادة بنقد الوضع الراهن فى المجتمعات العربية

على أساس أنه مضاد لتعاليم الإسلام. وقد تتفاوت هذه الخطابات فى درجة تطرفها، فهى أحيانًا تحاول النفاذ للوعى العام عن طريق استنكار الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية الراهنة وتدعو من بعد إلى تطبيق شعار «الإسلام هو الحل»، أى هو البديل عن كل الممارسات السائدة مهما كانت دستورية وديموقراطية وممثلة لصالح الشعوب.

غير أن هناك خطابات إسلامية أخرى متطرفة لا تتوانى عن تكفير المجتمع والدولة ذاتها، على غرار الأوصاف التى سبق لمنظر العنف الإسلامى الشهير «سيد قطب» أحد قادة الإخوان المسلمين فى مصر، ذكرها فى كتابه الشهير «معالم على الطريق».

وهناك محاولات متعددة قام بها عدد من الباحثين العرب والأجانب لرسم خريطة الحركات الإسلامية المتطرفة المعاصرة.

غير أنه يلفت النظر فى هذا الصدد الكتاب الهام الذى أصدره مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة بعنوان «دليل الحركات الإسلامية فى العالم»، والذى رأس تحريره «ضياء رشوان» وقام بتنسيقه محمد فايز فرحات والذى صدر عام ٢٠٠٦.

وتلفت النظرَ المقدمةُ التى حررها ضياء رشوان، والتى أشار فيها بذكاء إلى خطورة التعميمات السائدة فى حقل البحث العلمى حول هذه الجماعات.

بحيث - كما يقرر «بدت فى النهاية وكأنها تأخذ أحد شكلين: إما أنها حركات وجماعات منفصلة عن بعضها البعض ولا توجد بينها علاقات أو خصائص مشتركة، أو أنها تتسم بنفس الخصائص العملية والأفكار النظرية، بما يضعها جميعًا ضمن كتلة صماء هى «الحركات الإرهابية العنيفة» حسب المصطلحات التى سادت بعد هجمات سبتمبر».

ولذلك كان ضروريًا رسم خريطة أدق لهذه الحركات الإسلامية على مستوى العالم بما يساعد على فهم دقيق لأفكارها وأفعالها ومواقفها، مما قد يسمح بالتنبؤ بسلوكها السياسى فى المستقبل.

وقد درس هذا الدليلَ للحركات الإسلامية جماعةُ الإخوان المسلمين فى مصر، وحزب العدالة والتنمية فى تركيا، كنموذجين للحركات السياسية الاجتماعية ذات

البرامج التى تسعى للوصول إلى الحكم بالطرق السلمية. كما درس حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وجماعة الجهاد الإسلامى الفلسطينية كنموذج لحركات التحرر الوطنى المسلحة الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك، درس تنظيم قاعدة الجهاد باعتباره النموذج الأبرز حاليًا للحركات الإسلامية الجهادية دولية المجال، والجماعة الإسلامية فى إندونيسيا كنموذج مثالى للحركات الإسلامية الجهادية المحلية وذات الطابع الإقليمى، وأخيرًا دراسة جماعة الجهاد المصرية.

ومن الواضح من العرض السابق التعدد الشديد فى أنماط الحركات الإسلامية وتنوعها؛ فمنها حركات دولية النشاط وأخرى إقليمية وثالثة محلية.

ويبقى السؤال الذى أثاره من قبل ضياء رشوان هل هى جماعات منفصلة عن بعضها البعض أم أنها متشابهة تصدر عن «رؤية للعالم»، تتشكل من مفردات متماثلة؟

يجيب كتاب «دليل الحركات الإسلامية فى العالم» بصورة علمية فى ضوء دراسة تحليلية لأفكار ورؤى الحركات الإسلامية فى القسم الثانى من الكتاب.

غير أن هذا العنوان لا يعكس للأسف المضمون. وذلك لأنه عُنى بالتحليل الدقيق لخطاب أسامة بن لادن باعتباره دراسة حالة متعمقة، وركز من بعد ذلك على رؤى حسن الترابى الزعيم الدينى السودانى المعروف وعلى عبد القادر بن عبد العزيز (سيد إمام الشريف) المصرى زعيم حركة الجهاد.

وبالرغم من قيمة دراسات الحالة هذه، إلا أنها لا تساعدنا على فهم أفكار ورؤى الحركات الإسلامية التى تحتل الأسس الإيديولوجية التى قامت عليها هذه الحركات منذ إنشاء الشيخ حسن البنا لحركة الإخوان المسلمين فى مصر عام ١٩٢٨ حتى نشوء حركة العدل والإحسان فى المغرب، والجماعة الإسلامية فى الجزائر على سبيل المثال.

ونقصد بالأسس الإيديولوجية الحاكمة المنطلقات الكبرى التى قامت على أساسها هذه الحركات الإسلامية المتنوعة. ولو درسنا هذه الحركات لاكتشفنا أنها ليست حركات منفصلة، بل إنها فى الواقع تنويعات على لحنٍ واحد.

وهذا اللحن الواحد يتمثل فى الرفض القاطع لنموذج المجتمع السائد فى البلاد التى قامت فيها هذه الحركات، كالمجتمع المصرى والمجتمع المغربى والمجتمع الجزائرى.

واتهام هذه المجتمعات بأنها «كافرة» أو «جاهلية» وإن لم تستخدم كل هذه الجماعات هذه الأوصاف على وجه التحديد.

وبناء على هذا الرفض والاتهام، فإن خطاب هذه الجماعات يدعو إلى الانقلاب على النظام السياسى القائم، كما حاولت جماعة الإخوان المسلمين أن تفعل ضد النظام الملكى الليبرالى الذى كان سائدًا فى مصر منذ صدور دستور ١٩٢٣ حتى ثورة يوليو ١٩٥٢، وذلك من خلال «التنظيم السرى» للجماعة والذى قام بسلسلة من الاغتيالات لبعض القادة السياسيين مثل النقراشى باشا رئيس الوزراء، ولبعض رجال القضاء الذين حاكموا أعضاء من الجماعة وأدانوهم مثل المستشار الخازندار.

ومعنى ذلك أن كل هذه الجماعات الإسلامية المتطرفة – فى تقديرنا – تقوم ممارساتها على ثلاثية أساسية مفرداتها هى رفض المجتمع القائم، واتهامه بعدم التطابق مع الشريعة الإسلامية، وأهم من ذلك ضرورة القيام بانقلاب لإزاحة الأنظمة السياسية العلمانية والديموقراطية وتأسيس الدولة الدينية.

هذا فرض نقدمه ونحتاج لإثباته أو نفيه أن تُجرى دراسة حالات لجماعات إسلامية متطرفة فى المشرق والمغرب والخليج؛ لكى نخلص إلى نتيجة أساسية هى هل هذا الفَرْض صحيح أم أنه فرض زائف لم تؤيده الأدلة والبراهين؟

(٨)

الفردوس المفقود والدولة المنشودة!

للشاعر الإنجليزى الكبير «ميلتون» قصيدة طويلة شهيرة عنوانها الفردوس المفقود والفردوس المردود!

لم أجد أفضل من هذا العنوان لكى أحلل الاتجاه الأساسى للجماعات الإسلامية على اختلافها، وهو الحلم باستعادة «الخلافة» التى سقطت عام ١٩٢٨ مع انهيار الإمبراطورية العثمانية، وكأنها - بالرغم من كل مثالبها وسلبياتها - هى الفردوس المفقود الذى تحلم الجماعات الإسلامية باستعادته!

كيف؟ بالانقلاب على الدولة المدنية عربية كانت أو إسلامية، وتأسيس الدولة الدينية على هدى تأويل خاص للشريعة الإسلامية، ومفهوم بدائى للإسلام يقوم على عدم الاعتراف بالآخر غير المسلم، بل وضرورة «الجهاد» ضده لإخضاعه تحقيقًا لمبدأ عالمية الإسلام!

إلى أى درجة يصْدُق هذا التحليل؟

فى نهاية مقالى الماضى وعنوانه «تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف، نشر فى أكتوبر ٢٠١٠»، خلصت إلى أن كل الجماعات الإسلامية تقوم ممارساتها على ثلاثية أساسية مفرداتها هى رفض المجتمع القائم واتهامه بعدم التطابق فى أحكام الشريعة

الإسلامية، وضرورة الانقلاب على الأنظمة السياسية العلمانية والديموقراطية، وتأسيس الدولة الدينية.

وقلت هذا فرض نقدمه ونحتاج لإثباته أو نفيه إلى إجراء دراسات حالة لجماعات إسلامية فى المشرق والمغرب والخليج، لكى نتأكد من صحة هذا الفرض.

والقيام بدراسة حالات هذه الجماعات الإسلامية المتعددة مثل جماعة «العدل والإحسان» فى المغرب، أو «الجماعة الإسلامية» فى الجزائر، أو الإخوان المسلمين فى مصر أو فى الأردن أو فى الكويت، وغيرها من جماعات، يحتاج إلى بحوث متعمقة لا ندَّعى قدرتنا على القيام بها، فدراسة هذه الحركات مجال بحثى تخصص فيه عدد من الباحثين المعروفين.

ولذلك لكى نتحقق من صحة الفرض قررنا أن نعتمد على مجموعة بحوث متميزة، ضمنها كتاب بالغ الأهمية عنوانه «مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين» حرره الدكتور «معتز الخطيب»، وشارك فيه مجموعة من أبرز الباحثين والمفكرين العرب، هم برهان غليون، ورضوان السيد، وطارق البشرى، وراشد الغنوشى وأنور أبو طه وسعد الدين العثمانى وعبد الرحمن الحاج ونصر عارف وهانى محص والكتاب من منشورات إسلام أون لاين («الإسلاميون: طرق وحركات، نشره مدبولى فى ٢٠١٠»).

فى هذا الكتاب دراسات حالة متعمقة لعدد من الموضوعات الهامة، ولكننا نكتفى بالتركيز على دراسة الدكتور «أنور أبو طه» عن «الإخوان المسلمون والدولة» باعتبار أن الإخوان المسلمين هى أكبر الحركات الإسلامية فى العالم العربى والإسلامى، والتى انبثقت عنها حركات سياسية متعددة بعضها يتسم بالاعتدال، والبعض الآخر يتسم بالتطرف الشديد، والبعض الثالث انتقل من التطرف إلى ممارسة الإرهاب بشكل علنى وصريح، ضد بعض الدول العربية القائمة.

بناء على تحليلنا للأفكار الرئيسة لهذه الدراسة التى تتميز بالاعتماد على النصوص التى كتبها الشيخ حسن البنا، نستطيع أن نقول يتعين أن الفرض الذى صغناه بصدد التوجهات الأساسية للحركات الإسلامية على اختلافها وتنوعها هو واحد وبغض النظر عن تنوع الوسائل، وهى رفض المجتمع القائم، والعمل على الانقلاب على النظم

السياسية القائمة ولو باستخدام العنف، وتأسيس الدولة الدينية التى تطبق الشريعة الإسلامية.

ويطرح الدكتور أنور أبو طه سؤالاً هامًا هو ما رؤية حسن البنا لنظام الحكم فى الإسلام؟

ويقرر أن حسن البنا فى تصوره لموقع السلطة من الدين ومن فهمه لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظامًا شاملاً يقرر «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا، فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة. وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة».

وفى قول آخر لحسن البنا ذكره فى المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان وهو «الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه»، وبذلك يرى أن الإسلام يجب أن يهيمن على كل شئون الحياة، ويخلص إلى نتيجة بالغة الخطورة مفادها أن الأمة إن لم تكن متمثلة لهذا التصور الشامل هى «أمة ناقصة الإسلام».

غير أن الدكتور «أنور أبو طه» يلفت النظر إلى اجتهاد خاص له أهمية بالغة للشيخ حسن البنا. وهذا الاجتهاد يذهب عكس الاتجاه التقليدى والشائع لدى فقهاء وعلماء السنة والجماعة قديمًا وحديثًا، من أن الحكم والسياسة من الأمور الفرعية والفقهية، لأنه أدرج «الحكم» فى مباحث الاعتقاد وأصول الدين.

ويركز الباحث على ما ذهب إليه حسن البنا من أصالة «السلطة» فى الإسلام؛ لأنه كانت له - كما يقول - «نتائج خطيرة على التفكير الحركى الإسلامى كله» ويعتبر تأسيسًا أوليًا لقداسة السلطة، فهو قد وضع بذور فكرة «الحاكمية» التى تبنتها كافة تيارات وجماعات السلفية الحركية لاحقًا.

واستند فى بيان خطورة هذا الموقف الفكرى إلى اقتباس هام من كتاب للدكتور عبد الله بلقزيز يقول فيه: «إن الخطاب السياسى الإسلامى المعاصر، خطاب «البنا» ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الدينى والسياسى فى

الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعًا قدسيًا على تلك العلاقة لقطع الطريق على أى تساؤل حولها، متقاطعًا مع الموقف الفقهى الشيعى فى مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية فى الإسلام».

وهذا التأصيل النظرى الهام يساعدنا فى فهم مشروع جماعة الإخوان المسلمين، والذى يتمثل فى الانقلاب على الدولة المدنية الراهنة، لتأسيس الدولة الدينية، فى ضوء مذهب «ولاية الفقيه» على الطريقة السنية، تقليدًا للمذهب الشيعى.

وليست هناك أدنى مبالغة فى هذا الحكم الذى توصلنا إليه بعد أن درسنا مشروع إنشاء حزب سياسى إسلامى، دعت إليه جماعة الإخوان المسلمين فى مصر منذ فترة، وورد فيه نص أثار جدلاً واسعًا، وهو ضرورة إنشاء مجلس أعلى للفقهاء تعرض عليه قرارات رئيس الجمهورية التى يصدرها فى غيبة البرلمان، كما تعرض عليه أيضًا قرارات المجالس النيابية (مجلس الشورى ومجلس الشعب).

والسؤال أليس هذا النص الذى رجعت عنه من بعد جماعة الإخوان المسلمين كاشفًا بشكل بارز عن أن جوهر مشروع الجماعة هو الانقلاب على الدولة المدنية، وتأسيس دولة دينية تحكم وفق أحكام الشريعة الإسلامية؟

ومن هنا تبدو دعوات بعض الليبراليين إلى أن هناك ضرورة «لإدماج» جماعة الإخوان المسلمين فى النظام السياسى المصرى، سواء صدرت عن ليبراليين مصريين أو عرب أو ليبراليين أجانب بالغة الغرابة!

ماذا يعنى الإدماج هنا، إذا كانت الجماعة يتمثل مشروعها فى تأسيس دولة دينية كما نص على ذلك مشروعهم لتأسيس حزب سياسى إسلامى؟ ألا يتناقض ذلك مع مبادئ الدولة المدنية التى يحكمها دستور ديموقراطى؟

والخلاصة، أن ما ذهبنا إليه منذ البداية من أن الحركات الإسلامية فى الوطن العربى على تنوعها واختلاف مشاربها تمثل بالفعل عائقًا من عوائق الديموقراطية العربية، مما يعقّد مسيرة الإصلاح الديموقراطى بسبب ممانعة الدولة السلطوية فى الخلاص من التراث الشمولى الراسخ فى بنية النظم السياسية العربية!

(٩)

حوار تفاعلى عن الجماعات الإسلامية

تتيح أدوات الإعلام الجديد، وفى مقدمتها شبكة الإنترنت للكاتب أن يطالع التعليقات الفورية التى تظهر على الشاشة تعقيبًا على مقاله المنشور فى الصحيفة فى نفس اليوم.

ولقد التفتُّ مؤخرًا إلى أهمية القراءة المنتظمة لهذه التعليقات، التى لم أكن أطالعها نظرًا لازدحام وقتى بعديد من المهام البحثية.

غير أن مداومتى على قراءة هذه التعليقات أظهرت لى أهمية العلاقات التفاعلية بين الكاتب والقراء، مما يبرز أهمية عملية "التلقى" Reception وتنويرها للكاتب ذاته، لأنها تعطيه فكرة دقيقة عن اتفاق القراء مع الآراء التى طرحها أو اختلافهم معها، وسبب هذا الاختلاف. أكتب هذه الملاحظات بعد أن قرأت بعناية حوالى ستة تعليقات لمجموعة من القراء المحترمين المتابعين لما أكتب، على مقالتى الأخيرة "الفردوس المفقود والدولة المنشودة"، والتى عالجت فيها موضوع إجماع الجماعات الإسلامية على اختلافها على الحلم بإعادة الخلافة حتى لو كان ذلك فى ثوب جديد، والوسيلة لتحقيق ذلك، لا تخرج عن إقامة الدولة الدينية على أنقاض الدولة المدنية العربية والإسلامية الراهنة، وسواء تم هذا الانقلاب بالعنف أو باستخدام الآليات الديموقراطية، بمعنى اكتساح الانتخابات التشريعية وتشكيل وزارة إسلامية، تقوم بإعادة صياغة الدولة فى ضوء تأويلهم لما هو الحكم الإسلامى.

وقد قررت أن أدخل فى حوار مع القراء الذين اهتموا بالتعليق على المقال. وبداية أقرر أننى باعتبارى باحثًا فى علم الاجتماع السياسى أصوغ اجتهادات وفقًا لتوجهى الليبرالى، ونتيجة لقراءتى لمفردات المشهد السياسى والثقافى فى المجتمع العربى المعاصر.

وهذه الاجتهادات تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ. ولذلك أرحب دائمًا بالانتقادات التى تُوجَّه لأطروحاتى الفكرية، سواء تمت فى محاضرة ألقيتها أو بصدد مقال كتبته.

وقد بلغت التعليقات على المقال ستة.

وأولها: تعليق للدكتور على فرج أستاذ الهندسة بجامعة لويزفيل بدأها بقوله: "وما العمل مع الإخوان" ويقصد الإخوان المسلمين.

ويقول فى تعليقه ما نصه: "ماذا يريد .. الكاتب بهذا البحث؟ لنفرض أن الإخوان يريدون ما أوردته. تبدأ من الواقع فهم موجودون أيًا كان عددهم ولهم فكر أيًا كانت درجة توافقنا معه. ولقد جربت معهم العصا أيام عبد الناصر والجزرة أيام السادات ومبارك، مما هو معروف ومدون. ولا يجيز.. الكاتب إدماج الإخوان فى العملية السياسية المعاصرة لأنه يرى ذلك يتناقض مع مبادئ الدولة المدنية التى يحكمها دستور ديموقراطى؟ فماذا يرى المصريون؟ الحقيقة أن هذا الموضوع جدير بالتعامل معه" ويخاطب المعلق الكاتب قائلاً: "قلت إن أى نظام لا يتغير بدون ضغط داخلى، ونحن نرى أساليب الحزب الوطنى كلها.. أدت إلى ما هو غير خافٍ عنا، فماذا يرى الناس إذًا؟".

والواقع أن الدكتور على فرج كان دقيقًا غاية الدقة فى وضع المشكلة، وفى تأكيده أن هذا موضوع جدير بالتعامل معه.

والحقيقة أن «الإخوان المسلمون» منذ نشأتهم على يد الشيخ حسن البنا – رحمه الله – عام ١٩٢٨، وهم يمثلون تحديات عنيفة للنظام السياسى المصرى فى مختلف مراحله التاريخية.

ونبدأ بالمرحلة الليبرالية التى اصطُلح على أن بدايتها كانت مع صدور دستور عام ١٩٢٣، والتى امتدت حتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حين قامت الثورة.

فى هذه المرحلة الليبرالية كان النظام السياسى ملكيًا دستوريًا، وكانت هناك تعددية حزبية، وفى مقدمة الأحزاب برز حزب الوفد باعتباره حزب الأغلبية الشعبية التى حاولت أحزاب الأقلية أن تنحِّيَه عن الحكم، بتآمر كل من الملك فاروق وسلطة الاحتلال الإنجليزى.

برزت جماعة الإخوان المسلمين بعد أن تطورت تطورًا كبيرًا من حقبة الثلاثينيات إلى حقبة الأربعينيات، باعتبارها أهم جمعية منظمة، لأنها كانت تفوق كل الأحزاب السياسية تنظيماً.

أصبحت لها فروع (شُعَب) فى مختلف أحياء المدن وعواصم القرى، وفق نظام محكم يكفل حشد الأعضاء بمئات الآلاف فى أى مكان، حين يصدر لهم أمر المرشد العام بذلك. ولكن أخطر من ذلك شكّل المرشد العام الشيخ حسن البنا جهازًا سريًا يتشكل من نخبة من الإخوان المدربين جيدًا على السلاح، ليقوم بتنفيذ الاغتيالات للزعماء السياسيين الذين لا ترضى الجماعة عن مواقفهم. وهكذا صدر الأمر باغتيال النقراشى باشا رئيس وزراء مصر، وكذلك المستشار الخازندار الذى سبق له الحكم ضد بعض الإخوان المسلمين المتهمين فى بعض القضايا.

وهنا ظهرت الخطورة البالغة لجماعة الإخوان المسلمين، وخصوصًا استخدامها العنف، وتأثير ذلك على تعويق المسيرة الديموقراطية فى البلاد، فصدر قرار بحل الجماعة، وما لبث أن اغتيل حسن البنا نفسه فى ظروف غامضة، وإن كانت بعض الروايات تقول إن الحكومة القائمة وقتها خططت لذلك الاغتيال.

والسؤال: هل كان يمكن إدماج جماعة الإخوان المسلمين فى النظام السياسى المصرى فى المرحلة الليبرالية مع جهازها السرى الذى يقوم بتنفيذ الاغتيالات؟

وإذا انتقلنا إلى مرحلة ثورة يوليو ١٩٥٢، فالمعلومات متوافرة عن الصراع بين الجماعة وقادة الثورة، لأن زعماءها أرادوا أن يكونوا أوصياء على الثورة بحيث لا يُتخذ قرار إلا بموافقتهم.

حدث الصراع والذى كان حتميًا، وحُلت الجماعة وزُج بمئات من أعضائها فى السجون والمعتقلات.

وفى عام ١٩٦٥، قبض على تنظيم إخوانى يعد انقلابًا على نظام الحكم بقيادة "سيد قطب" المنظر الإخوانى الشهير، وصاحب نظرية تكفير الدولة والمجتمع. وتمت محاكمة أعضاء التنظيم وحكم على سيد قطب بالإعدام.

فى هذه المرحلة الثورية أيضًا لم يكن هناك مجال لإدماج جماعة الإخوان المسلمين فى النظام السياسى المصرى.

وجاءت مرحلة الرئيس السادات الذى خطط فعلاً لإدماج الجماعة فى النظام السياسى المصرى، لأنه دعا زعماء الإخوان فى الخارج إلى العودة لمصر وأتاح لهم إصدار مجلة "الدعوة" مرة أخرى وأفسح لهم مجال العمل السياسى، وإن كان فى سياق أن يدعموه فى مواجهة الجماعات اليسارية والناصرية.

غير أن التجربة لم تنجح بعد أن أعلن قادة الإخوان اعتراضهم على اتفاقية كامب دافيد، وتحولوا إلى معارضة النظام بشكل مفتوح، مما خلق صراعًا بين السادات وبين الجماعة، انتهى باغتياله بواسطة تنظيم إسلامى متطرف خرج من عباءة جماعة الإخوان المسلمين.

وجاء عهد الرئيس مبارك، وحدثت صراعات مكتومة بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام السياسى، وغيرت الجماعة من رأيها بصدد المفاضلة بين الشورى والديموقراطية وقررت أن تنزل حلبة العمل السياسى، واستخدام آليات الديموقراطية للوصول إلى السلطة، ومن ثَم تأسيس ما يحلمون به وهو الدولة الدينية.

ونجح الإخوان المسلمون فعلاً فى مسيرتهم الانتخابية، ونجح منهم فى دورة مجلس الشعب المصرى الأخيرة ٨٦ نائبًا وهو أكبر بكثير من كل مقاعد الأحزاب السياسية المعارضة، غير أن أداء هؤلاء الأعضاء لم يكن فاعلاً، كما أنهم "فشلوا فشلاً ذريعًا فى تطبيق شعارهم الشهير "الإسلام هو الحل"، لأنهم لم يقدموا أى حلول ناجحة لمشكلات مصر الحادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويبدو أن نجاحهم فى الانتخابات أغراهم بطرح فكرة تكوين حزب سياسى إسلامى، وأعدوا مشروعًا وزعوه على المثقفين المصريين لمناقشته، وهذا فى حد ذاته مما يحمد لهم، ونعنى حرصهم على إقامة حوار حول أفكارهم.

وكنت من بين المثقفين الذين تلقوا نسخة من المشروع، واكتشفنا من واقع النصوص أنه ليس سوى مشروع لتأسيس دولة دينية فى مصر فى ضوء مذهب ولاية الفقيه على الطريقة السنية! إذ نص المشروع على تشكيل «مجلس أعلى للفقهاء» تُعرض عليه قرارات رئيس الجمهورية، وقرارات المجالس النيابية لإقرارها.

وإن كانت الجماعة - للأمانة - بعد تلقِّيها انتقادات عنيفة على هذا النص تراجعت عنه، ولكن بعد أن كانت قد كشفت النقاب عن وجهها الحقيقى.

ويبقى السؤال الذى أثاره الدكتور «على فرج» وشاركه فيه «محمد عبد التواب» فى تعليقه حين تساءل أيضًا وهذا نص تعليقه «وماذا بعد .. لن أناقش فحوى رأيك ولكن أسألك ماذا تقترح إزاء وجود هذه الجماعة فى الشارع المصرى ومجالسه النيابية؟ (ولا أظنك تنكر ذلك) وما هو الحل الديموقراطى الذى يرضيك؟ هل بتعليق المشانق؟ هل نفتح المعتقلات؟ هل نبادر بالنفى والتشريد؟ هل نصادر حقوق هؤلاء الإنسانية؟ أى عقاب تحب حضرتك أن توقعه على أصحاب هذا المنهج؟ تُرى كيف يتخيل النظام المدنى الذى تدافع عنه وسيلة التخلص من هؤلاء. نرجو أن يكون هذا هو موضوع مقالك القادم».

وأعترف أن أسئلة «محمد عبد التواب» تضع على عاتقى اقتراح حلول ديموقراطية لمشكلة معقدة غاية التعقيد، لأنها تمثل خلطًا شديدًا مرفوضًا بين الدين والسياسة، ليس ذلك فقط بل إن مشروعها الأساسى - كما أسلفنا - هو تقويض الدولة المدنية القائمة وإنشاء دولة دينية يحكمها الفقهاء!

لقد تطوع بالإجابة معلق آخر هو السيد «بكر» حين قرر مطمئنًا «رغم أنف العلمانيين (فلول الشيوعيين) سوف تعود دولة الخلافة، دولة الشورى التى يتعايش فيها المسلم مع غير المسلم فى ظل شرع الله عز وجل».

أرأيتم كيف أن المشكلة معقدة ولا تجدى الإجابات السهلة فى الإجابة عن أسئلتها المركبة؟

(١٠)

البحث عن رؤية استراتيجية عربية

انعقد منتدى جريدة «الاتحاد» السنوى الخامس فى أبو ظبى يومَىْ ٢٠، ٢١ أكتوبر ٢٠١٠، وكان الموضوع الرئيس هو العرب ودول الجوار.

وقُدمت أوراق متميزة كتبها باحثون عرب مرموقون، دارت حول ستة موضوعات، هى: إيران والجوار العربى وأعد ورقة العمل د. رضوان السيد، والعلاقات العربية التركية للدكتور وحيد عبد المجيد، والعرب والجوار الأفريقى للأستاذ حلمى شعراوى، والعلاقات العربية الأمريكية للدكتور عبد الله خليفة الشايجى، ومحور إسرائيل: عملية السلام مع الفلسطينيين للدكتور إبراهيم البحراوى، وأخيرًا مشروع عربى لتطوير التعاون الإقليمى للدكتور برهان غليون.

وكان هناك معلقون على كل ورقة عمل، بالإضافة إلى المناقشات التى أدارها أعضاء هذا المنتدى المتميز.

ونريد اليوم أن نقف بالتحليل أمام المشروع العربى لتطوير التعاون الإقليمى الذى قدمه فى ورقته المفكر السورى المعروف الدكتور برهان غليون، رئيس معهد بحوث الشرق الأوسط فى جامعة السوربون.

والواقع أن الاختيار المرافق لموضوع المنتدى والذى دارت أبحاثه حول العرب ودول الجوار، مرده إلى التغيرات الكبرى التى لحقت ببنية النظام الإقليمى العربى منذ إنشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ حتى الآن.

ولا نستطيع أن نتعقب الأزمات الكبرى التى تسببت فى تشقق النظام العربى، والتى ربما كان أخطرها على الإطلاق الغزو العراقى للكويت فى عهد الرئيس السابق صدام حسين، وما أدى إليه من تفتيت مفهوم الأمن القومى العربى والذى كان يقوم على مُسلَّمة رئيسة مبناها أن مصدر التهديد الرئيس للأمن العربى هو دولة إسرائيل. ولم يكن فى حسبان مخططى النظام العربى أن التهديد يمكن أن يصدر من دولة عربية تغزو بقواتها العسكرية دولة عربية أخرى، مهما كانت الحجج والتبريرات.

غير أنه بالإضافة إلى الأزمات المتكررة التى واجهها النظام العربى، فإن ما يدعو للمراجعة والبحث عن نقطة انطلاق جديدة، هى التغيرات العالمية الكبرى والتحولات الواسعة المدى فى بنية النظام الإقليمى.

ومما لا شك فيه أن العولمة وهى العملية التاريخية التى أحدثت انقلابات واسعة المدى سياسية واقتصادية وثقافية أثرت على كل دول العالم، من شأنها أن تدفع صناع القرار العرب إلى تقييم سياساتهم الراهنة بروح نقدية، ورسم صورة مستقبلية لرؤية استراتيجية مشتركة.

غير أن التحولات فى بنية النظام الإقليمى فى الشرق الأوسط لا تقل أهمية عن تأثيرات العولمة. فمازالت الدولة الإسرائيلية تواصل اعتداءاتها المتكررة على حقوق الشعب الفلسطينى، وتتمدد بالاستيطان المنظم فى صميم أراضى الضفة الغربية. وهى بتسليحها المتطور ستظل مصدر التهديد الأساسى للأمن القومى العربى، بالرغم من معاهدات السلام التى وقَّعتها مع كل من مصر وفلسطين.

غير أن بروز الدور الإيرانى فى العقد الأخير غير موازين القوى فى الإقليم. فقد أسفرت إيران عن ملامح مشروع تأسيس دولة تصبح هى القوة الإقليمية الكبرى فى المنطقة، متنافسة فى ذلك حتى مع إسرائيل وخصوصًا فى مشروعها لتصنيع قنبلة ذرية، مما من شأنه أن يقلب كل الموازين فى المنطقة.

كما أن تركيا استطاعت فى عقد من الزمان أن تنهض نهضة اقتصادية كبرى، وأن يصبح لها دور واضح فى التأثير على السياسة العربية.

لكل ذلك كان منتدى الاتحاد موفَّقًا غاية التوفيق فى اختيار موضوع «العرب ودول الجوار»، لاستكشاف ملامح التغير فى النظام الإقليمى واستشراف المستقبل.

كيف يمكن التخطيط العربى الواعى للمستقبل؟

هذا هو الموضوع الذى عُنى به «برهان غليون» وقدم بصدده اقتراحًا جسورًا، تقوم فكرته الرئيسة على أنه «ليس هناك خيار أفضل لضمان أمن الخليج من المراهنة على استراتيجية بناءة وإيجابية قائمة على تعزيز علاقات التعاون والتشاور والتفاهم بين دول المنطقة جميعًا والدول الكبرى المعنية. وهو ما يستدعى العمل من أجل إقامة منظومة للأمن الجماعى الإقليمى تضم إلى جانب بلدان الخليج الدول العربية المشرقية وإيران وتركيا... وهو ما يستدعى بالمثل تعديلاً فى توجهات الدول الإقليمية أيضًا، وتجاوزًا لأفق الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معًا. وأعتقد اليوم أكثر بأن إخراج المنطقة من دوامة الصراع الدولى والعنف المتعدد الأشكال المرافق له، والذى ينتشر وتتوسع دائرته باستمرار، يستدعيان بناء مشروع يتجاوز المشاريع القومية والاستعمارية معًا. ويستند على تفاهم دول المنطقة وشعوبها، بما يمكنها من تطوير وسائل التعاون الضرورى للتنمية الحضارية، وتعزيز هامش سيادتها، وبالتالى مبادرتها الذاتية تجاه قوى التنافس الدولية الخارجية».

هذا هو صلب مشروع التعاون الإقليمى الذى يطرحه برهان غليون، والذى حرصنا على اقتباس عبارته بنصها لأنها خير معبر عن روح هذا المشروع الطموح.

وقد عقبت فى الجلسة التى عرض فيها المشروع. وأول فكرة تبادرت إلى ذهنى تساؤل مبناه هل هذا المشروع مجرد «يوتوبيا» يحلم بتحقيقها مفكر سياسى عربى مرموق، أم أنه يمكن - فى ظل ظروف مواتية معينة - أن يتحول إلى مشروع واقعى؟

وهل يمكن حقًا - كما نادى صاحب المشروع - أن يتجاوز أفق الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معًا؟

غير أنني قررت أن أستجيب لهذا المشروع بطريقة إيجابية، وطرحت على نفسى سؤالاً هو لو أردنا حقًا تنفيذه بعد حصول توافق عربى عليه، فما الخطوات التى ينبغى اتخاذها حتى يتحقق؟

وأشرت فى هذا المجال إلى ثلاث خطوات رئيسة.

الخطوة الأولى هى أهمية ممارسة عملية نقد ذاتى عربية واسعة المدى، والخطوة الثانية هى قراءة استشرافية لتحولات النظام الدولى وتغيرات بنية المجتمع الدولى، والخطوة الثالثة والأخيرة هى رسم ملامح رؤية استراتيجية للعالم العربى.

والخطوة الأولى تتمثل فى ضرورة ممارسة عملية نقد ذاتى واسعة المدى يقوم بها صناع القرار فى النظم السياسية العربية المختلفة، لإبراز الجوانب السلبية فى الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية، والتركيز على الجوانب الإيجابية، مما من شأنه أن يعطى الأمل فى أن صناع القرار العرب فى مجال الاستراتيجية العليا يمكن أن يصوغوا مبادرات إيجابية تقوم بتطوير مجتمعاتهم.

ولاشك أن أول خطوات النقد الذاتى هو نقد استمرار السلطوية، والحاجة إلى إصلاح ديموقراطى حقيقى، حتى لو كان ذلك متدرجًا، لأن شعارات العولمة السياسية هى الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان والتعددية. كما أن شعارات العولمة الاقتصادية هى التنافس العالمى وحرية الاقتصاد، مما يقتضى إحداث تغيرات بنيوية فى صلب الاقتصاد، وأخيرًا فإن شعارات العولمة الثقافية هى بروز ثقافة كونية تقوم على الاعتراف بالآخر والتسامح ونبذ التطرف الفكرى والعنف السياسى.

وعملية النقد الذاتى العربى لا ينبغى أن تقتصر على صناع القرار فقط، ولكن لابد أن يسهم فيها المفكرون والمثقفون العرب الذين لم يستطيعوا حتى الآن القيام بمهمة التجدد المعرفى والفهم العميق لتحولات العالم، واستشراف المستقبل بدلاً من الغرق فى بحور الماضى وإعادة إنتاج أفكاره البالية والعقيمة!

ومما لاشك فيه أن دور مراكز الأبحاث الاستراتيجية العربية محورى فى دفع عملية النقد الذاتى العربى فى مختلف المجالات.

أما الخطوة الثانية فى تحويل «يوتوبيا» برهان غليون المقترحة إلى مشروع واقعى، فتتمثل فى أهمية القراءة الاستشرافية للنظام الدولى والمجتمع الدولى.

أما النظام الدولى فهو يمر – فى تقديرنا – بمرحلة انتقالية حاسمة، من النظام الأحادى القطبية الذى تهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية بحكم قوتها العسكرية الفائقة وتطورها التكنولوجى ومبادراتها المعرفية، إلى مجتمع متعدد الأقطاب.

وهناك فى هذا المجال نظريتان متعارضتان. النظرية الأولى أمريكية، وترى أن الولايات المتحدة الأمريكية ينبغى أن تبقى سيدة العالم إلى الأبد بحيث – كما اقترح عدد من المفكرين الاستراتيجيين الأمريكيين – ينبغى ضرب أى محاولة لإزاحتها من قمة العالم حتى باستخدام القوة العسكرية. والنظرية الثانية صينية، وترى أن العالم سينتقل إلى مرحلة تعددية الأقطاب، وفق مخطط استراتيجى صينى اقترحته مراكز الأبحاث الاستراتيجية الصينية.

أما التحولات الكبرى التى لحقت ببنية المجتمع العالمى فهى التحول من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى، الذى يقوم على تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر على مستوى العالم بلا حدود ولا قيود وهذا هو جوهر العولمة. ومجتمع المعلومات العالمى سينتقل بدوره لكى يصبح مجتمعًا للمعرفة، تلعب فيه عملية إنتاج المعرفة التى تقوم على الإبداع الدور الرئيس.

والخطوة الثالثة والأخيرة هى أهمية وضع رؤية استراتيجية للوطن العربى، ونعنى بالرؤية الاستراتيجية السياسات المقترحة لكى تطبق فى العشرين عامًا القادمة.

ونحن نعلم – من متابعتنا الدقيقة للفكر العالمى فى العقود الماضية – أن كل دول العالم صاغت رؤاها الاستراتيجية، بل وضعتها موضع التنفيذ.

هناك أولاً رؤية استراتيجية أمريكية وضعها المجلس القومى للاستخبارات الأمريكية بعنوان «تخطيط المستقبل الكونى». وإسرائيل لديها رؤية استراتيجية منشورة فى ستة عشر مجلدًا باللغة العربية عنوانها «إسرائيل ٢٠/ ٢٠»، وقد بادر مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت بترجمة ستة مجلدات منها إلى اللغة العربية.

وعديد من الدول لديها رؤى استراتيجية، نحن فقط ليس لدينا رؤية استراتيجية عربية.

إن كنا نبحث عن مشروع قومى يجمع شتات الجهود العربية، فإن مشروع وضع هذه الرؤية الذى ينبغى أن تسهم مراكز الأبحاث الاستراتيجية العربية فى وضعها، بالإضافة إلى إبداع المفكرين العرب فى مختلف المجالات.

هـذه هى الخطـوات الأساسية التـى اقترحناها حتى نحـول المشروع الـذى يقدمه «برهان غليون» من مجرد «يوتوبيا» إلى مشروع واقعى!

(١١)

الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية !

فى بحثنا السابق عن «رؤية استراتيجية عربية» (راجع مقالنا الماضى فى ٢٨ أكتوبر ٢٠١٠) الذى خصصناه للمناقشة النقدية للمشروع السياسى الطُّموح الذى اقترحه الدكتور برهان غليون، والذى يتمثل فى إقامة منظومة للأمن الجماعى الإقليمى تجمع بين الدول العربية وتركيا وإيران، تساءلنا هل هذا المشروع مجرد «يوتوبيا»، أم أنه يمكن فى ظل ظروف مواتية معينة أن يتحول إلى مشروع واقعى؟

وهل يمكن حقًا - كما نادى صاحب المشروع - تجاوز الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معًا؟ لن نفصل هنا فى الخطوات التى اقترحناها لتحويل اليوتوبيا إلى مشروع واقعى، وهى القيام بنقد ذاتى عربى، وقراءة تغيرات النظام العالمى. وأخيرًا صياغة رؤية استراتيجية عربية. ولكننا - بدلاً من ذلك - نطرح للمناقشة مشكلة تحتاج إلى بحث، وهى ألا يمكن أولاً إقامة وحدة أو اتحاد - أيًا كانت صورته - بين الدول العربية، قبل التطلع إلى إقامة منظومة للأمن الجماعى الإقليمى تضم إيران وتركيا؟

لا نُنكر أن هذا الموضوع بالذات كان محلاً لدراسات مراكز الأبحاث العربية والمفكرين العرب الذين ينتمون إلى إيديولوجيات سياسية شتى، وإن كانوا جميعًا - لأسباب شتى - يؤمنون بأهمية التوحيد العربى، لأننا ببساطة فى عصر التكتلات الإقليمية الكبرى «كالاتحاد الأوروبى» و«الآسيان» و«النافتا». وانضمام الدول المفردة

لأى من هذه التكتلات يساعد على زيادة قوتها الاقتصادية، ويرفع من مستوى أدائها السياسى فى مجال اتخاذ القرارات الاستراتيجية الكبرى فى التفاعلات الدولية المعقدة.

ولم تقتصر المناقشات حول الوحدة على مستوى المعالجات النظرية التى قامت بها مراكز الأبحاث العربية أو المفكرون الاستراتيجيون العرب، لأن موضوع الوحدة العربية شهد تطبيقًا خلاقًا - وإن كانت اختلفت الآراء بصدد تقييمه - تمثل فى الوحدة المصرية السورية التى قامت على أساسها الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨.

وإذا كانت هذه الوحدة انتهت - للأسف الشديد - بالانفصال بعد عامين فقط من قيامها، نتيجة مؤامرات الخارج وتناقضات الداخل السورى والمصرى، فإنها ستظل علامة بارزة على إمكانية تحقيق المشروع لو تم فى ضوء رؤية استراتيجية عربية بصيرة، توجهها إرادة سياسية عربية رشيدة ترى فيه تحقيقًا لمصالح الدول القطرية من جانب، وللمصلحة القومية العربية من جانب آخر.

وقد طالعت باهتمام شديد تعليق أحد القراء المحترمين وهو الدكتور جمال عيسى على مقالى الماضى عن الرؤية الاستراتيجية العربية.

ووردت فى التعليق ملاحظات غير لائقة وتجافى آداب الحوار، لأنه ادعى أن المؤتمرين ركزوا على كرم الضيافة الإماراتى، بدلاً من أن يكلفوا أنفسهم بالسؤال عن دولة الإمارات العربية المتحدة التى تستضيفهم!

وللرد على هذه الملاحظات، نؤكد له أن أعضاء المنتدى غالبيتهم من الباحثين العرب المعروفين على المستوى العربى والدولى، والذين سبق لهم أن حضروا عشرات المؤتمرات، وأسهموا فيها بأبحاثهم وإبداعاتهم الفكرية، التى أضافت الكثير فى مجال دراسة عديد من الموضوعات الهامة.

وهم لم يكونوا بحاجة إلى دراسة حالة دولة الإمارات العربية المتحدة من حيث نشأتها التاريخية أو وظائفها الإيجابية أو إنجازاتها المبهرة، لأنه سبق لأغلبهم أن شارك بالفعل - وهذا ما يجهله تمامًا السيد المعلق - فى دراسة متعمقة لدولة الإمارات العربية المتحدة فى إحدى الندوات الهامة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية منذ سنوات بعيدة. وفى هذا المؤتمر اعتبرت تجربة دولة الإمارات العربية نموذجًا ناجحًا للتوحد العربى.

ومن هنا لسنا فى حاجة إلى دروس السيد المعلق حول أهمية دراسة هذه التجربة الرائدة.

غير أننا - إذا ما تجاهلنا هذه الملاحظات الشكلية التى تتعلق أساسًا بآداب الحوار - فإن فى تعليق الدكتور جمال عيسى ما يستحق البحث والمناقشة.

والفكرة الجوهرية التى يطرحها أن تجربة دولة الإمارات يمكن أن تكون أفضل نموذج يُحتذى لقيام اتحاد عربى.

وهنا بالذات نختلف مع هذه الفكرة اختلافات جوهرية لأسباب نظرية وواقعية.

والواقع أن هذا الاقتراح يثير فى ذهننا على الفور الاستخدام الخاطئ والمَعيب من قِبل بعض الباحثين لفكرة المشابهة التاريخية Historical analogy. والمشابهة التاريخية - كما تعرِّفها المراجع الأكاديمية الرصينة - هى محاولة بعض السياسيين والدبلوماسيين فى تفسير بعض الظواهر، أو التنبؤ بمسار حدث راهن أو مستقبلى، مؤسسًا على وقائع أو أحداث حدثت فى الماضى. وفى هذا السياق يستخدم الحدث الماضى باعتباره مصدرًا، فى حين أن الموقف الراهن أو المستقبل يعد هو هدف المشابهة.

بعبارة أخرى، ينحصر رأى الدكتور جمال عيسى فى أن الدول العربية تستطيع أن تحتذى نموذج دولة الإمارات العربية المتحدة لكى تحقق الوحدة العربية.

ما صحة هذه المقولة؟

نقرر بكل يقين علمى أن المشابهة التاريخية هنا غير قابلة للتحقيق، لأسباب متعددة تاريخية وجيوبوليتكية وسياسية واقتصادية وثقافية.

غير أننا نبدأ المناقشة بالتأكيد على أن تجربة دولة الإمارات كان من السهل تحقيقها لعدة أسباب. لعل أهمها على الإطلاق التشابه الشديد فى البنية الاجتماعية للإمارات التى دخلت فى إطار الدولة الواحدة. وهذه البنية الاجتماعية تتمثل فى أن مجتمعات هذه الإمارات تتسم بشيئين رئيسين، أولهما أنها جميعًا وبلا استثناء واحد مجتمعات قبلية، بمعنى أن القبائل المتعددة فى كل دولة هى الوحدة الاجتماعية الرئيسة وليس الطبقات أو الشرائح الاجتماعية. والمجتمع القبلى - كما هو معروف فى الدراسات

الأنثروبولوجية - يتسم بسمات خاصة للغاية تميزه عن المجتمعات الطبقية، حيث وحدة التحليل الأساسية هى الطبقة الاجتماعية وليست القبيلة. بالإضافة إلى أن المجتمع القبلى يقوم أساسًا على أعراف وتقاليد قديمة متوارثة مازالت توجه السلوك السياسى والسلوك الاجتماعى لكل من النخب السياسية الحاكمة والجماهير على السواء.

وهذا الوضع مازال مستمرًا حتى الآن ومرشح لعدم التغير الجوهرى فى العقود القادمة، بالرغم من مظاهر التحديث المتعددة التى شهدتها الإمارات المتعددة التى دخلت فى إطار الدولة الواحدة، وفى مقدمتها أبو ظبى ودبى.

والسبب الثانى هو أن الذى سهّل الوحدة فى تجربة دولة الإمارات هو عدد السكان المحدود للغاية فى كل إمارة، بالإضافة إلى أهم عامل وهو ظهور النفط فى هذه الإمارات، وما ترتب عليه من ثروة هائلة سهلت التعاون السياسى بينها بدون صراعات حادة حول الموارد الاقتصادية. وذلك بالرغم من وجود إمارات بالغة الثراء وإمارات فقيرة فى مواردها. غير أن الدستور الاتحادى استطاع بحصافة شديدة معالجة هذه الفجوات الاقتصادية والتباينات الواضحة فى الثروة، من خلال المساعدات الاقتصادية التى تمنحها الدولة للإمارات الفقيرة حفظًا للتوازن المطلوب.

ومن ناحية أخرى يمكن القول أن التاريخ الاجتماعى فى الإمارات متشابه. فأغلبها كان خاضعًا لوصاية أجنبية تم إنهاؤها، واستقلت الإمارات فى سياق سياسى سمح للدول الغربية أن تحصل على حاجتها من النفط الإماراتى وفقًا لاتفاقيات مجزية لكافة الأطراف.

وأهم من ذلك كله أن مسائل الأمن القومى - بحكم العلاقات الوثيقة بين الدول الغربية والإمارات - أصبحت مضمونة فى إطار استراتيجى غربى - عربى متفق عليه سلفًا، ووفقًا لآليات متعددة.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك أن الإمارات الداخلة فى الاتحاد كلها متجاورة ولا يفصل بينها وبين الأخرى بحار أو محيطات، بل إنها من وجهة النظر الجيوبوليتيكية تكوّن إقليمًا واحدًا متجانسًا، لأدركنا سهولة إنجاز مشروع الاتحاد.

وهذا الوضع يختلف عن دول المشرق ودول المغرب، التي لا تنتمي إلى إقليم جغرافى واحد، مما يجعل من مسألة الاتحاد أو الوحدة أصعب بكثير من حالة دولة الإمارات العربية.

غير أنه أهم من هذا الاعتبار أن كل دولة من دول المشرق لها تاريخ اجتماعى مختلف تمامًا عن تاريخ الدول الأخرى.

خذ - مثلاً - حالة مصر بعمقها التاريخى المعروف، حيث أنشأ فيها "محمد على" أول دولة عربية حديثة. وعبر الزمن وفى سياق التحديث الصناعى تشكلت فى مصر طبقات اجتماعية متعددة، ونشأت فيها طبقة عاملة دخلت فى صراعات شتى مع أصحاب رؤوس الأموال. كما أنه فى القطاع الزراعى كان هناك وضع شبه إقطاعى جعل ملكية الأرض فى غالبيتها فى يد عدد محدود من الإقطاعيين، فى حين أن ملايين المزارعين كانوا مجرد أُجَراء يعملون لصالحهم، بالإضافة إلى عدد محدود من ذوى الملكيات الصغيرة.

هذا الوضع السياسى والاقتصادى والاجتماعى لا يتشابه مع الوضع فى كل من فلسطين ولبنان وسوريا والعراق. فكل بلد من هذه البلاد المشرقية له تاريخ اجتماعى مختلف، يجعل الوحدة مسألة بالغة الصعوبة لاختلاف تكوين النخب السياسية الحاكمة وتنوع المجتمعات.

ونفس العوامل نجدها فى المغرب العربى. فهناك فروق بارزة بين الجزائر التى خضعت للاستعمار الاستيطانى الغربى لمدة تقارب ١٨٠ عامًا ولم تتحرر إلا من خلال حرب التحرير الجزائرية البطولية، وبين المغرب التى تحكمها عائلة ملكية منذ قرون متعددة، وحيث يعتبر ملك المغرب أميرًا للمؤمنين. أما تونس فقد تحولت إلى جمهورية بعد الاستقلال وكذلك ليبيا بعد الثورة.

هذه الفروق الجوهرية بين دول المشرق ودول المغرب تجعل من مشروع الوحدة العربية الفيدرالية مشروعًا يكاد أن يكون مستحيل التطبيق. وذلك لأن النخب السياسية الحاكمة فى هذه الدول لن تتنازل بسهولة عن وضعها السياسى المتميز، كما أن أى حاكم عربى مفرد أيًا كانت طريقة تعيينه أو انتخابه لن يتنازل بسهولة عن بعض سلطاته المطلقة، بالإضافة إلى الفروق البارزة الأخرى. قصارى ما يطمح إليه المفكرون

العرب القوميون اليوم هو البدء بإنشاء سوق عربية مشتركة، على أساس أن التوحيد الاقتصادى قد يؤدى على المدى الطويل - قياسًا على تجربة الاتحاد الأوروبى - إلى تنسيق سياسى عربى يحتاج فى تحديد طبيعته إلى إبداع فكرى عربى، بالإضافة إلى إرادة سياسية حاسمة.

وهكذا يمكن القول أن المشابهة التاريخية بين تجربة دولة الإمارات المتحدة وباقى الدول العربية لا أساس لها، لأن الأوضاع التاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية السائدة لا تساعد على تحقيق الوحدة العربية الكاملة.

(١٢)

تحولات المشروع القومى العربى

أثارت مقالتنا الماضية «الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية» المنشورة فى ٤ نوفمبر ٢٠١٠ تعليقات أكثر من خمسة عشر قارئًا، تفاوتت آراؤهم بين تأييد مطلب الوحدة العربية وإنكار إمكانية قيامها. وأحسست بالحاجة إلى تأصيل بحث الموضوع من خلال عرض آراء النخبة واتجاهات الجماهير.

ويمكن القول أن جوهر المشروع القومى وهو فكرة العروبة لها جذور تاريخية عميقة، وتجليات قطرية، لعل من أبرزها ظهور فكرة العروبة فى مصر باعتبارها مكونًا أساسيًا من مكونات الهوية المصرية، وتطبيقات قومية أخذت طريقها إلى عديد من البلاد العربية.

ويمكن القول أن التيار العروبى كانت له جذور قومية فى مصر، كما تجلى ذلك على وجه الخصوص فى العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات.

ولعل إنشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ومقرها الدائم فى القاهرة، يعد تكريسًا رسميًا للفكرة العروبية.

وليس هناك أدنى شك بأن ثورة يوليو ١٩٥٢ هى التى دفعت بالفكرة العربية أشواطًا بعيدة إلى الأمام، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة، والتى وصلت إلى أعلى ذُرَاها بتحقق الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨.

غير أن تجربة الانفصال المريرة ألقت بعديد من الشكوك على الفكرة العروبية، ليس من زاوية صدقها النظرى، ولكن من إمكانية تحقيقها الفعلى، مما أدى إلى تحولات كبرى فى الخطاب القومى التقليدى، الذى قدر الكثيرون أنه لم يعد صالحًا للتطبيق، وأنه من الأفضل أن يتحول إلى خطاب وظيفى، يركز على المكاسب التى يمكن أن تحصل عليها الدول القطرية من الوحدة.

ومن هنا كان لابد من إلقاء نظرة فاحصة على النظام العربى ومستقبل جامعة الدول العربية، وعملية صعود الخطاب القومى العربى، والتحولات التى غيرت من بنيته.

ويمكن القول أن اتجاهات البحوث العربية فى العقود الأخيرة، تركزت على ثلاثة موضوعات رئيسة، وهى تقييم دور جامعة الدول العربية، وأزمة النظام العربى، واستشراف مستقبل العالم العربى.

ولو أردت أن أجمل الفكرة الأساسية التى يقوم عليها مقالنا لقلت إننا نمر بلحظة تاريخية فارقة، نشهد فيها نهاية الخطاب القومى التقليدى وبداية صعود الخطاب القومى الوظيفى. ونحن حين نتحدث عن الخطاب فأنا أعنى فى الواقع نسقًا مترابطًا من المقولات ونوعية محددة من الممارسات فى نفس الوقت.

تأتى نهاية الخطاب القومى التقليدى بعد مرحلة مر فيها هذا الخطاب بأزمة خانقة على صعيد النظر والممارسة معًا. وقد عبر عن هذه الأزمة - وخصوصًا فى سنوات التردى والانهيار التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ - عديد من المثقفين العرب.

ولعل من أبلغ التعبيرات عن قلق المثقف القومى العربى فيما يتعلق بتحديات الثمانينيات بالنسبة للنظام العربى، ما سبق أن قرره المؤرخ والمفكر القومى الكبير قسطنطين زريق.

«إن التحدى الأكبر الذى يجابه الأمة العربية فى مطلع الثمانينيات هو اتجاه أعضاء النظام العربى نحو تمكين القطرية والتكتيكية ... وهو الاتجاه المعاكس لما يفرضه سير الأمة نحو التماسك والتكامل وتنمية قوتها الذاتية التى تكون مرتكزها الأساسى، فمن هنا يجب أن نبدأ: كيف نقف فى وجه هذا الانعكاس الذى أدى إلى التبعثر العربى؟».

ولابد لنا أن نطل إطلالة سريعة على ملامح الخطاب القومى التقليدى ونحدد مؤشرات الأزمة التى مر بها، قبل أن ننتقل للحديث عن ملامح الخطاب القومى الوظيفى البازغ.

هناك إجماع بين الباحثين على أن العروبة تمثل المبدأ الذى يصدر عنه الغالبية العظمى من المفكرين العرب، بالرغم من اختلاف إيديولوجياتهم، بمعنى أن الانتماء العربى لغة وتاريخًا وحضارة هو الأساس الذين ينطلقون منه فى تحليلاتهم للواقع العربى، وفى استشرافهم لمستقبله. ومن ناحية أخرى، فإن الوحدة: تعريفها وكيفية تحقيقها وسبل مواجهة خصومها هى العمود الأساسى للخطاب القومى العربى.

وإذا أردنا أن نحدد العناصر الأساسية لهذا الخطاب يمكننا أن نحصرها فى أربعة موضوعات، وهى: ضرورة الوحدة العربية، وأنصار الوحدة وأعداؤها، وطريق الوحدة العربية، ونظرية الوحدة العربية.

فيما يتعلق بضرورة الوحدة العربية، يعتبر بعض الباحثين أن أقوى تعبير سياسى عنها نجده لجمال عبد الناصر فى الميثاق حيث يقول:

«إن الأمة العربية لم تعد فى حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربى ذاته، يكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التى تصنع وحدة الضمير والوجدان، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التى تصنع وحدة المستقبل والمصير».

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يجمع فى فقرة واحدة بين الأسباب الثلاثة الكبرى التى يرجع إليها المثقفون القوميون العرب فى كتاباتهم، وهى اللغة والتاريخ والمصير المشترك.

ولن نخوض كثيرًا فى موضوع أنصار الوحدة وأعدائها، يعنينا على وجه الخصوص فيما يتعلق بطريق الوحدة العربية أن الخطاب القومى التقليدى يأنف من القول بتحقق الوحدة العربية عن طريق التعاون والتكامل بين الدول العربية، لأنه يدين القطرية (أى التجزئة) فى تلك الدول. ولعل أبرز ما يعبر عن هذا الرفض، الانتقادات التى يوجهها المثقف العربى القومى للمبدأ الذى يقضى بجواز قيام الوحدة العربية على أساس

المصالح المادية، وهى المصالح الاقتصادية للبلاد العربية. فهذا المفهوم يعد «نقيضًا لنظرية الدمج السياسى التى تقول بالاتحاد السياسى أولاً، أى بإقامة رئاسة واحدة وسلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية واحدة، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية والاجتماعية الأساسية التى تواجه الأجزاء المساهمة فى الوحدة، وتخلق هى نفسها الأجهزة الضرورية فى هذه القطاعات، كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة. هكذا ذهب مثلاً نديم البيطار وهو أحد أبرز ممثلى الخطاب القومى العربى التقليدى.

وفى نفس الاتجاه يقرر على الدين هلال «إن التكامل العربى والوحدة العربية أمر سياسى فى المقام الأول، وهناك أولوية للاعتبارات والالتزام السياسى فى تحقيقه، نتيجة للسمة القومية التى تتصف بها العلاقات العربية، وأى طريق آخر- اقتصادى أو اجتماعى- فى غياب الالتزام السياسى قد يوجد بعض أشكال العمل المشترك.. ولكنه يتم فى إطار التجزئة القائمة دون أن يضع الأساس لخطوة أكثر تقدمًا. والقضية ليست المفاضلة بين الثورية والتدرجية، ولكن هل يمكن تحقيق الأهداف القومية وحل التناقض بين القومية والقطرية نتيجة عملية فنية يقودها المتخصصون والفنيون وحسب، أم إنه بالضرورة وفى المقام الأول ثمرة عمل سياسى والتزام قومى يضطلع به المثقفون والحكام»..

وقد انعكست أزمة الخطاب القومى العربى التقليدى على النظام العربى ذاته، بحكم وحدة الفكرة والممارسة، وقد لخص بعض الباحثين العرب المشكلات المختلفة التى يواجهها النظام العربى فى بروز عدد من المشكلات المحورية التى صيغت فى شكل تناقضات:

- المفهوم القومى فى مواجهة المفهوم الدينى، ويقصد به الاتجاه العربى فى مواجهة الاتجاه الإسلامى، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم الإقليمى، ويقصد به التناقض بين النظام العربى والنظام الشرق أوسطى، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم المحلى، ويقصد بالمحلى هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجى، ومجلس التعاون العربى، والاتحاد المغاربى)، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم السياسى، ويقصد به سياسة المحاور السياسية العنيفة التى تنشأ داخل النظام.

من كل هذه الجدليات الأربع أثبتت الممارسة أن جدلية القومى فى مواجهة المحلى، أصبحت هى الجدلية الأساسية التى تفعل فعلها فى الوقت الراهن على حساب كل الجدليات السابقة، ويكشف عن هذا إنشاء مجلس التعاون الخليجى والاتحاد المغاربى.

وقد يُرد ذلك إلى نهاية عهد الخطاب القومى العربى التقليدى، وبزوغ الخطاب القومى العربى البراجماتى والوظيفى وإن كانت مسيرته مازالت متعثرة!

وقد دار فى السنوات الأخيرة صراع عنيف بين الخطاب القومى التقليدى والخطاب الوظيفى البازغ. وقد تمحور الصراع حول عدد من القضايا الجوهرية، أهمها على الإطلاق الجدل حول دور الدولة القطرية، وهل هو سلبى أو إيجابى فى نطاق النظام العربى، وحول فشلها أو نجاحها فى أداء الأدوار المنوطة بها، ثم النقطة الجوهرية وهى كيفية تحقيق الوحدة العربية، وخصوصًا بين أنصار المدخل السياسى وخصومهم أنصار المدخل الوظيفى.

ويمكن القول أن «هجاء» الدولة القطرية تقليد مشرقى أكثر منه تقليد مغربى فى تقاليد الخطاب القومى العربى التقليدى، فليس لدى المفكرين المغاربة -لأسباب شتى- هذا الاستعداد الدائم للانقضاض على الدولة القطرية كما هو الحال بالنسبة للمثقفين المشارقة.

إلا أن الأخطر من ذلك أن الفكر القومى لم يُعْنَ حقيقة بقضية «الدولة الوطنية» بمفهومها المؤسسى والحقوقى، بل ظل يفكر بالدولة القطرية، فيكتفى بالطعن فى شرعية الدولة القطرية أى كل دولة قائمة على الساحة العربية. وكانت النتيجة أن الفكر القومى- رغم إيجابياته النضالية الكثيرة - أغفل قضية الدولة الوطنية «كمؤسسات» كدولة القانون والحقوق، كأداة لتحديث نظام السياسة، وتطوير علاقات المواطنين وحقوق الإنسان.

غير أن أعنف معركة دارت بين الخطاب القومى العربى التقليدى والخطاب العربى الوظيفى، تركزت حول أسلوب تحقيق الوحدة العربية، وكان ذلك بمناسبة إنشاء الاتحاد المغاربى فى الثمانينيات.

وكان لابد للخطاب القومى العربى التقليدى أن يعبر عن رأيه فى هذا التيار الإقليمى الآخذ فى التصاعد، ونعنى إنشاء مجلس التعاون الخليجى، ثم إنشاء مجلس التعاون العربى (الذى انتهى)، وإنشاء الاتحاد المغربى.

ويمكن القول أن هذا الجدل قد انتهى منذ سنوات، لأن القطرية ترسخت فى كل دول العالم العربى، وتراجعت دعوات المفكرين لتحقيق الوحدة العربية وتضاءلت مطالبهم، وتركزت حول تحقيق خطوة أولى متواضعة هى إنشاء سوق اقتصادية عربية مشتركة. ويُجْرى الآن مركز دراسات الوحدة العربية استطلاعًا هامًّا لرأى الجماهير العربية حول الديموقراطية والوحدة. فلننتظر النتائج حتى نعرف التحولات التى لحقت بالخطاب القومى العربى.

(١٣)

كيف يُصنع القرار العربى؟

هل يمكن للبحث العلمى أن يدلف إلى القلاع المحصنة لصناعة القرار فى الأنظمة العربية المختلفة، لكى يكشف عن أسرار عملية صنع القرار؟

وكيف ذلك والأنظمة السياسية العربية فى غالبيتها العظمى ليس فيها أجهزة رسمية معلنة لصنع القرار، على خلاف عديد من النظم السياسية الديموقراطية؟

فى الولايات المتحدة الأمريكية – على سبيل المثال – هناك مجلس للأمن القومى، وهناك وكالة المخابرات الأمريكية، بالإضافة طبعًا إلى الكونجرس ومجلس النواب. وهذه الهيئات جميعًا عادة ما تستشار فى إصدار عديد من القرارات، سواء تعلقت بالسياسة الخارجية أو بالسياسة الداخلية.

ونفس الوضع نجده فى إنجلترا وفرنسا، على اختلاف بينهما فى مركزية دور رئيس الجمهورية فى فرنسا ورئيس الوزراء البريطانى.

ومع أن النظم السياسية العربية لا تتضمن بالضرورة هيئات رسمية تستشار فى صنع القرار، إلا أن مركز دراسات الوحدة العربية قد قرر منذ فترة الدخول فى «مغامرة علمية» تتمثل فى إجراء دراسة عن «كيف يصنع القرار فى الأنظمة العربية؟»، وقد كلف المركز مجموعة من الباحثين السياسيين المتميزين بإجراء دراسات حالة لكل من الأردن

والجزائر والسعودية والسودان وسوريا والعراق والكويت ولبنان ومصر والمغرب واليمن.

وقد نشر المركز هذا الأسبوع الكتاب الذى يضم هذه الأبحاث الرائدة بتحرير وتنسيق د. نيڤين مسعد، التى قامت بعمل فذ فى نهاية الكتاب، وهو تقديم دراسة مقارنة لكل هذه الحالات، لتخرج لنا بنظرية فريدة عن صنع القرار فى الأنظمة السياسية العربية، بالرغم من التباين الشديد فى بنيانها السياسى ودرجة الفصل بين السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، بالإضافة إلى الاختلافات المعروفة بين النظم الملكية والنظم الجمهورية بالإضافة إلى النظم «الثورية»!

والدكتورة نيڤين مسعد صاحبة هذه النظرية أستاذة مرموقة فى العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ولها منشورات علمية متعددة.

وينبغى أولاً أن نشير إلى المخطط الأول للمشروع كما أعده «مركز دراسات الوحدة العربية» والذى حدد أهدافه فى رسم خريطة واقعية للقوى والمؤسسات والأطراف التى تقوم بصنع القرار فى الوطن العربى أو تؤثر فيه، من حيث مصادر قوتها، وشبكة علاقاتها الخارجية، وتوجهاتها السياسية.

وتحليل خريطة التطور فى القوى والمؤسسات الفاعلة، وذلك عبر مقارنة الخريطة الراهنة بسابقتها منذ لحظة الاستقلال. والهدف الثالث وهو بيان أوجه الشبه والاختلاف بين آليات عملية صنع القرار ومراحلها وأولوياتها فى البلدان العربية موضع الدراسة.

والهدف الرابع والأخير وهو تقديم رؤية مستقبلية تتصل بعملية صنع القرار فى الوطن العربى، من خلال إخضاعه للعمل المؤسسى وللقواعد الإجرائية المنضبطة.

وقد تم إجراء دراسات الحالات الإحدى عشر، وتضمنت جميعًا بيانات بالغة الثراء عن عملية صنع القرار فى هذه الدول المختلفة جميعًا، مما سمح للدكتورة نيڤين مسعد أن تصوغ على هدى نتائجها نظرية عامة لصنع القرار فى الوطن العربى، والتى قامت على أساس ثلاث فئات من المعايير الأساسية، وهى فئة أطراف صنع القرار، والمؤثرات الخارجية (الإقليمية والدولية) فى عملية صنع القرار، ومضمون القرارات المصنوعة أو أبرز ما يميزها من خصائص.

وفيما يتعلق بأطراف صنع القرار برزت محورية دور رئيس الدولة أيًا كانت طبيعة النظام السياسى.

غير أن محورية دور الرئيس لم يَحُلْ دون الإشارة إلى تأثيرات بعض الأطراف الأخرى، كما فى تصوير عملية صنع القرار فى السعودية على هيئة شكل هندسى خماسى الأضلاع متفاوتة الوزن منذ استكمال عملية الفتح، هى الملك، ومجلس العائلة، وهيئة كبار العلماء، والحرس الوطنى، والوجهاء، والتكنوقراط، مع تأكيد الأهمية الخاصة للملك. أما فى حالة صنع القرار السورى فهو يجرى فى إطار عبارة عن مثلث يعلوه الرئيس، وتتكون أضلاعه من البيروقراطية والجيش والمخابرات.

والظاهرة الثانية الملفتة حقًا هى ازدياد دور أبناء الرؤساء. لوحظ ذلك فى سوريا حيث تولى بشار الأسد رئاسة الجمهورية بعد وفاة والده، وفى مصر حيث يلعب جمال مبارك داخل الحزب الوطنى الديموقراطى دورًا رئيسًا باعتباره الأمين المساعد للحزب، ورئيس لجنة السياسات التى أصبحت فى السنوات الأخيرة أهم لجان الحزب قاطبة؛ لأنها عبارة عن «المطبخ» الذى تعد فيه السياسات التى تترجم بعد ذلك فى صورة تشريعات وقوانين.

وكذلك حالة «اليمن» حيث أخذ نجم أحمد على عبد الله صالح فى الصعود منذ فاز بعضوية مجلس النواب عن إحدى دوائر صنعاء فى عام ١٩٩٧، ثم توليه قيادة الحرس الجمهورى. والظاهرة الثالثة فى أطراف صنع القرار هى محدودية دور البرلمانات العربية وتأثير السلطة القضائية (المحكمة الدستورية نموذجًا) فى الحالة المصرية على وجه الخصوص. وهذه المحكمة بالذات تقوم بإلغاء أو تصحيح أو تفسير بعض قرارات رئيس الجمهورية على غير ما أراد صانع القرار.

والظاهرة الرابعة هو تغير خريطة النخبة المؤثرة فى صنع القرار. وقد تم رصد التراجع النسبى فى دور الجيش وبروز دور رجال الأعمال، وهناك تغير واضح فى المشهد السياسى العربى حيث لوحظ صعود الحركات الاحتجاجية مقارنة بالأحزاب والجمعيات.

ولوحظت ظاهرة سلبية فى الواقع وهى تعدد الفاعلين ذوى الخلفية الدينية. ومع أن الدين لم يغب تأثيره فى عملية صنع القرار العربى فى أى مرحلة من مراحل التطور

السياسى العربى، إلا أن ظاهرة المد الدينى منذ نهاية الستينيات أدت إلى تغير موازين القوى، حيث شملت مساحة خريطة الفاعلين الدينيين كلاً من المؤسسة الدينية الرسمية والتيار الإسلامى المنخرط فى العمل الإسلامى والتيار السلفى أو الحركات المتشددة، والدعاة الجدد الذين يقدمون خطابًا قادرًا على تعبئة الشباب.

وإذا كان ما سبق مفردات فئة أطراف صنع القرار، فإن الفئة الثانية هى التأثير الخارجى فى صنع القرار. وفى هذا المجال فإنه منهجيًا قد يكون من المناسب وضع مجموعة من المتغيرات الحاكمة التى تؤثر فى قابلية الدولة للتعرض للضغط الخارجى، والمقارنة بين حالات الدراسة بناء عليها.

وقد اختارت الدكتورة نيفين مسعد ستة متغيرات رئيسة، وهى بنية الدولة، والموقع الجغرافى، ودرجة التجانس الديموجرافى، والموارد الاقتصادية (شُحًا ووفرة)، ونظام الحكم، والتنافس الإقليمى.

ومن الواضح أن هذه المتغيرات الستة سيختلف دورها فى صنع القرار بحسب كل دولة على حدة، ولعل بنية الدولة ونظام حكمها وموقفها الجغرافى هى أهم هذه المتغيرات قاطبة.

وقد استطاعت د. نيفين مسعد فى ختام دراستها المقارنة أن تضع يدها بذكاء على أهم السلبيات التى تتسم بها عملية صنع القرار فى الوطن العربى، وهى العشوائية، وسوء اختيار التوقيت، وعدم الخضوع للتشاور إلا فى الحد الأدنى، وعدم الاستجابة للضغوط الشعبية إلا فى الحد الأدنى، وعدم المؤسسية، وفقدان المصداقية.

إن تأمل كل هذه السمات تكشف فى الواقع بعمق عن سر عجز النظام العربى عن أداء وظائفه بفاعلية فى مجتمع الدول من ناحية، وفشل الدول العربية المختلفة فى تحقيق تحول ديموقراطى حقيقى ينقلها من السلطوية إلى الليبرالية، مما يجعل عملية صنع القرار عقلانية وتتم فى الوقت المناسب فى ضوء حد أقصى من التشاور، مع الاستجابة المعقولة للضغوط الشعبية فى سياق تعمل فيه المؤسسات بكفاءة؛ مما يعطى مصداقية للقرارات التى تتخذها الدولة.

غير أن ذلك يحتاج فى الواقع إلى إعادة صياغة كاملة لبنية النظم السياسية العربية؛ حتى تستطيع أن تتعامل بكفاءة مع تحديات الألفية الثالثة.

هل يمكن أن يتحقق هذا المطلب أم أنه مجرد حلم بالتغيير الإيجابى؟

(١٤)

عصر ما بعد الديموقراطية !

لفت نظرى ملف متميز نشرته مجلة "آفاق المستقبل" فى عددها الصادر فى سبتمبر وأكتوبر ٢٠١٠، والتى يصدرها مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، وهى مجلة ممتازة، والملف بعنوان "تراجع الإيديولوجيا.. تقدم قوى المجتمع المدنى" واشتمل الملف على مقالات هامة، وتصدَّرته مقالة للباحث العراقى حيدر سعيد عنوانها "نهاية الحزب .. بداية المجتمع المدنى".

وقد أثار فيها سؤالاً بالغ الأهمية، هو نهاية عصر الأحزاب السياسية وبداية عهد مؤسسات المجتمع المدنى. وقد حاول من خلال عرض تاريخى وتحليلى متميز أن يدلل على صدق مقولته، والتى تحتاج إلى تأمل نقدى عميق.

غير أن مقدمة الملف والتى كان عنوانها "واقع الاجتماع السياسى العربى: من الأحزاب إلى المجتمع المدنى وما بعده"، اشتملت على مجموعة من الأفكار المحورية التى تحتاج إلى تحليل متعمق.

والمقولة الأولى تتضمن حكماً قاطعًا مفاده أنه فى بلاد عربية متعددة تتبلور قوى سياسية واجتماعية جديدة، تحاول أن تقود العمل العام والشعبى والسياسى المنظم. وهذه القوى تتقدم لكى تشغل فراغًا يحدثه تراجع الأحزاب والإيديولوجيات.

والسـؤال الهـام هنـا هـو هـل تراجعـت الإيديولوجيـات حقيقـة، أم أنـه سـقطت إيديولوجيات أو ضعفت وذوت، ولكن قامت بدلاً منها إيديولوجيات أخرى؟

فى تقديرنا أنه لا يمكن الحكم على صدق المقولة إلا لو رجعنا بالذاكرة إلى الجدل العالمى الذى أثارته أطروحات عالم الاجتماع الأمريكى الشهير دانيل بيل، والتى نشرها فى السبعينيات عن "نهاية الإيديولوجية".

أثارت هذه الأطروحة جدلاً علميًا محتدمًا، وربما كان السبب أنها طُرحت فى سياق عالمى كانت تدور فيه المباراة الإيديولوجية الكبرى بين الشيوعية فى تطبيقها السوفيتى، والرأسمالية التى تقودها الولايات المتحدة الأمريكية. ولذلك لم يكن الجدل الفكرى حول الفكرة يتسم بالصفاء "الموضوعى" - إن صح التعبير - لأنه كان مشوبًا بظلال الهجوم الرأسمالى على الماركسية وتطبيقها الماركسى اللينينى، باعتبار ذلك كان فصلاً من فصول الحرب الإيديولوجية التى دارت بين المعسكر الاشتراكى والمعسكر الرأسمالى، خصوصًا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٥٤.

وقد أُتيح لى أن أتابع هذا الجدل الفكرى المحتدم بحكم اهتماماتى المبكرة بعلم اجتماع المعرفة، ودراساتى التى نشرتها فى مجلة الكاتب عام ١٩٧٠ عقب عودتى من بعثتى العلمية إلى فرنسا، عن "الإيديولوجية والتكنولوجيا". وبدون أن نخوض فى خضَمِّ التعريفات النظرية للإيديولوجيا يمكن أن نعتمد على تعريف "كارل مانهايم" رائد علم اجتماع المعرفة، والذى تحدث عن المفهوم العام للإيديولوجيا، ويعنى بها سمات وبناء التفكير الكلى لعصر ما أو لطبقة اجتماعية معينة، حين تكون معنية بسمات وتكوين البناء الكلى لهذا العصر أو لهذه الطبقة. والإيديولوجية هنا تعنى جماع التصورات التى تعتنقها هذه الطبقة لتبرير وضعها فى المجتمع.

وبناء على هذا التعريف نستطيع أن نخلص إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهى أن وجود الإيديولوجيات باعتبارها تعبر عن الأهداف الأساسية للمجتمع وتبريرها لصيق بوجود المجتمع الإنسانى.

بعبارة أخرى، قد تسقط إيديولوجية معينة كالشيوعية الجامدة أو الرأسمالية المتطرفة، ولكن لابد أن تنهض على أساسها إيديولوجيات أخرى لأنها ضرورية لتوجيه السلوك السياسى والاقتصادى والثقافى فى المجتمع.

وهكذا يمكن القول أن الإيديولوجيات لم تتراجع، ولكن سقط بعضها فى الممارسة، كما سقطت دولة الاتحاد السوفيتى نتيجة تناقضاتها الداخلية والضغوط الخارجية عليها، وكما سقطت الرأسمالية المتطرفة، ولكن حل محلها إيديولوجية أخرى هى الليبرالية الجديدة.

ولكننا - على العكس - نقبل مقولة تراجع الدور التقليدى للأحزاب السياسية، وصعود دور مؤسسات المجتمع المدنى. ومنطق هذا التراجع - وهذا تفسير هام للغاية - هو أننا نعيش عصر الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الأوروبى هو الذى كان أساس مولد الدولة الحديثة بسلطاتها الثلاث التقليدية التنفيذية والتشريعية والقضائية، فى ظل مبدأ الفصل بين السلطات، بالإضافة إلى معالم بارزة أخرى لعل أهمها على الإطلاق وجود دستور يحدد طبيعة النظام السياسى وينص على حقوق المواطنين وواجباتهم، وظهور الأحزاب السياسية باعتبارها أحد أسس النظام الديموقراطى الذى يقوم على أساس التعددية. وكل حزب من هذه الأحزاب عادة ما يتبنى إيديولوجية ما كالاشتراكية أو الرأسمالية يدعو لها، ويحاول تنفيذ برامجها لو حصل على الحكم فى انتخابات نزيهة. بعبارة أخرى، يتدرج الأفراد فى إطار هذه الأحزاب السياسية المتعددة ويعتنقون إيديولوجياتها ويدافعون عنها، وتصبح هى بمثابة المُوجِّهات الفكرية والسياسية لسلوكهم السياسى والاجتماعى والثقافى.

غير أنه وجِّهت لمشروع الحداثة الغربية انتقادات حادة عبر عنها "دانيل بيل" مرة فى إحدى محاضراته حين قرر فى عبارة قاطعة "أن الحداثة وصلت إلى منتهاها"، بمعنى أنها لم تحقق وعودها التى قامت على أساس احترام الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا لحل مشكلات البشر، وتبنى نظرية "خطية" Linear عن التقدم، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

وقد أدى هذا النقد العنيف - الذى ليس لدينا مجال للتفصيل فيه - إلى نشوء حركة "ما بعد الحداثة" والتى - على العكس حركة الحداثة - لا تتبنى مفاهيم عامة مجردة عن "الحقيقة"، ولا تنطلق من الإيديولوجيات أو "السرديات الكبرى" كالاشتراكية أو الماركسية أو الرأسمالية، ولا تقبل أن تدعى أى حركة فكرية أنها تمتلك الحقيقة المطلقة.

ولذلك أعلنت حركة "ما بعد الحداثة" سقوط الإيديولوجيات باعتبارها أنساقًا فكرية مغلقة، وصعود الأنساق الفكرية المفتوحة التى تقبل بالتأليف الخلاق بين تغيرات كان يُظن من قبل أنه لا يمكن التأليف بينها، مثل العلمانية والدين، والقطاع العام والقطاع الخاص.

وهذه الأنساق الفكرية المفتوحة أصبحت لا تركز على المتن الرئيس Text بالمعنى الواسع للكلمة، ولكن على الهوامش التى عاشت فى ظلال الإهمال سنين طوالاً. بعبارة أخرى انتهى عهد الاهتمام بالطبقات الاجتماعية، وآن أوان التركيز على الشرائح الاجتماعية الطبقية، والجماعات الفرعية، والأقليات والأفراد.

مثلما تحول الاهتمام من التركيز على الأحزاب السياسية العريضة بتنوعاتها الإيديولوجية المختلفة، والتى أثبتت الممارسة الفعلية فى نظم ديموقراطية شتى أنها عجزت عن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير، وضاع التمايز فى خطابها الإيديولوجى، بعد أن ذابت الفروق بين اليمين واليسار بسبب طغيان عصر العولمة وانهيار الحركات الإيديولوجية اليسارية وانهيار نظريات التخطيط الاقتصادى لحساب اقتصاديات السوق، مما أدى إلى صعود مؤسسات المجتمع المدنى بأنماطها المتعددة والتى تركز على حقوق الأفراد السياسية والاقتصادية والثقافية بعيدًا عن شعارات الإيديولوجيات الكلية التى كانت تدَّعى – فى ظل مزاعم احتكار الحقيقة المطلقة – القدرة على حل مشكلات البشر.

وقد أدى ذلك إلى ضعف الإيمان بالأحزاب السياسية باعتبارها – وفقًا للعبارة الشهيرة – ممثلة لمصالح الجماهير، وتصاعدت الثقة فى قدرة مؤسسات المجتمع المدنى، والتى لديها قدرة على التفاعل المباشر مع الناس وليس من خلال "ممثلين" لهم، سواء كانوا نوابًا فى المجالس المحلية أو المجالس النيابية.

وخصوصًا أن فكرة "التمثيل" ذاتها وجهت لها انتقادات عنيفة فى العقود الأخيرة من زوايا متعددة، لعل أهمها قاطبة أن من "يمثل" الناس عادة ما يتحول لكى يمثل الطبقة الاجتماعية المسيطرة، وهكذا تضيع حقوق البشر.

ولا يعنى تقلص دور الأحزاب السياسية فى مختلف الأنظمة الديموقراطية وصعود دور مؤسسات المجتمع المدنى، أن هذه المؤسسات تستطيع أن تقوم بالأدوار التى كانت

تقوم بها الأحزاب السياسية بكفاءة فى مراحل تاريخية سابقة، ولكن ما نستطيع أن نجزم به هو أن العالم كله وليس فى المجتمع العربى فقط يمر بمرحلة انتقال سياسية كبرى من الديموقراطية التقليدية بأحزابها السياسية المتنافسة إلى عصر ما بعد الديموقراطية، والذى لم تتضح معالمه بعد، مثلما انتقل العالم من عصر الحداثة عصر ما بعد الحداثة والذى هو الأساس لعصر العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والفكرية.

ومن هنا يمكن القول أن ربط ظاهرة تضاؤل دور الأحزاب السياسية بشكل عام بالانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة نراه تفسيرًا بالغ الأهمية، لأنه يتجاوز التفسيرات السطحية التى سبق وأن صيغت كمحاولة لفهم التحولات السياسية الكبرى فى العالم.

(١٥)

البحث عن ثقافة الهوية الضائعة

يبدو أن مقالى الماضى «عصر ما بعد الديموقراطية» (نشر فى ٢٥ نوفمبر ٢٠١٠) قد عالج عددًا من الموضوعات الشائكة التى أثارت ردود فعل عديد من القراء.

فقد ثارت تساؤلات هل صحيح أننا نشهد عصر نهاية الإيديولوجيا؟ وهل من الواقعى أن نزعم أنه نظرًا لضعف الأحزاب السياسية المعاصرة فإن مؤسسات المجتمع المدنى قد صعدت وزاد الاهتمام بها محليًا وإقليميًا وعالميًا، باعتبارها - بحكم صلتها المباشرة مع الجماهير-، أقدر على التعبير عن المشاكل التى يواجهونها وعن رؤاهم للعالم ومطالبهم من الدولة؟

وإذا كانت الأحزاب السياسية - كما سبق أن ذكرنا - تعبيرًا عن الحداثة السياسية، فهل يجوز القول أن مؤسسات المجتمع المدنى - التى لا تصدر بالضرورة عن إيديولوجيات كلية أشبه بالأنساق الفكرية المغلقة - هى التعبير الأمثل عن ما بعد الحداثة، التى ترفض هذه الأنساق المغلقة التى عادة ما تزعم أنها تعبر عن الحقيقة المطلقة، وتفضل الأنساق الفكرية المفتوحة التى لا ترى ضيرًا فى التأليف الخلاق بين متغيرات كان يُظن من قبل أنها لا يمكن أن تتآلف فى بنية سياسية أو فكرية أو اقتصادية واحدة، كالعلمانية والدين، أو التخطيط الاقتصادى وحرية السوق!

وما الذى عنيناه حين قررنا أنه يبدو أننا سننتقل - وإن كان بعد حين - إلى عصر ما بعد الديموقراطية، بعدما ثبت يقينًا أن نظام «التمثيل» بمعنى اختيار ممثلين فى صورة نواب عن الجماهير لم يعد معبرًا عن الواقع، بعدما تم احتكار السياسة لأصحاب المصالح المتنوعة؟

كلها أسئلة مشروعة، لأن غالبية الأفكار التى سقناها كانت أشبه بعناوين عريضة لا تشبع الفضول المعرفى للقراء، نظرًا لضيق المساحة التى منعتنى من التفصيل فى كل فكرة مفردة.

وقد تأكد لى ذلك حين طالعت تعليقات القراء المحترمين على المقال على شبكة الإنترنت.

وقد يكون من أفضال الحوار التفاعلى بين الكاتب والقراء والذى سمحت به الشبكة، أنه يعطى من يكتب فرصة لتأمل ردود الفعل الفورية للقراء على ما كتب، مما يعد فرصة مواتية له لكى يكتشف جوانب القصور أو التناقض فى خطابه، أو على العكس موافقة بعض القراء على أطروحاته.

لقد نشرت على الشبكة خمسة تعليقات على المقالة تفاوتت فى أهميتها وفى النقاط التى أثارتها.

وأبدأ بالتعليق الثالث للسيد الرفاعى عبد الحافظ، لأنه وجد لى انتقادات بالغة الحدة، وأثار نقاطًا مهمة تستحق التأمل.

وقد اقتبست من إحدى عباراته الهامة وهى «ثقافة الهوية» عنوان مقالى الراهن، وذلك لأنه لم يقنع بالإشارة إلى خطورة العولمة على الهوية، ولكنه أكد أن هناك ما أطلق عليه ثقافة الهوية وهى مسألة محل نظر!

وقد يكون من المناسب أن أورد نص تعليقه لكى أعطيه الفرصة كاملة لعرض وجهة نظره النقدية فى مقالى، لأننى تعودت على أن أرحب بالانتقادات التى تُوجَّه لأطروحاتى، سواء كانت معروضة فى محاضرة أو مقالة أو كتاب.

والعنوان الذى اختاره لتعليقه يكشف عن صلب نقده، وهو «المهمشون ثقافيًا بين عالمية التعليم واحتكار ثقافة الهوية».

يقول نص التعليق: «مأساة النخبة الثقافية التى أُتيحت لها الصدارة فى المشهد الثقافى العربى أنها عُبثت بإيديولوجيا دول المركز بحكم التعلم فى فرنسا وأمريكا والاتحاد السوفيتى اعتقادًا منهم بغباء ثقافة الهوية، ووفاء منهم لما عبثت به رؤوسهم التى فقدت القدرة على الابتكار فى إطار منظومة ثقافتهم، وصدعونا ليل نهار بتبريرات الفشل والفساد الذى نراه فى العالم بسبب كل من الاشتراكية والرأسمالية فى تطبيقاتهم. ولكننا كمثقفين تعلمنا فى الغرب لم ندرك هذا إلا بعد أن أدركها ذووها وشرعنا كعادتنا نردد كالببغاوات ما يقولونه، كما رددنا ببلاهة ما قالوه عن عظمة الاشتراكية وعبقرية الرأسمالية حتى إعلان نهاية التاريخ هللنا، وعند إعلان نهاية الإيديولوجيا زغردنا، ولم نخجل من أنفسنا ونحن نردد كالببغاوات أن ما بعد الحداثة ترى إمكانية التوفيق بين العلم (لم نقل ذلك قلنا العلمانية وهناك فرق) والدين.

«ولكى نمنح أنفسنا شرعية القبول الموضوعى نذكِّر القراء بعلم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع الثقافى وكأننا بلا ثقافة أو هوية حضارية. فلسنا فى العالم الثالث سوى قرود تقلد الغرب فى التعظيم والتحقير. حقًا نجح الغرب فى ترسيخ مصطلح ثقافة المركز الأوروبى وثقافة الأطراف، وهذا يشمل كل من عداهم، والتهم فى هذا جوقة المثقفين الكبار الذين تلقوا العلم المستنير فى جامعاتهم العالمية، وليس لهم من دور إلا ترديد ما يصرح به أساتذتهم من تعظيم أو تحقير للإيديولوجيا رأسمالية أو اشتراكية. ألا أيها الخجل أين حُمْرتك!!».

لقد حرصت على إيراد النص الكامل لتعليق القارئ الكريم، لأنه عينة ممثلة للاتهامات المرسلة بغير أساس، بالإضافة إلى مشكلة التشوش الفكرى والخلط بين الأوراق، والجهل المطلق بالتاريخ العلمى للكاتب وبإنتاجه الفكرى.

لا بأس، لأن القارئ الكريم فيما يبدو كان غاضبًا غضبًا شديدًا حين أمسك بالقلم فاختلطت عليه كثير من الأمور.

أولاً بغض النظر عن تعلُّمنا فى الجامعات المصرية والعربية أم فى الجامعات الأجنبية، فالمحك ليس هو وطن الجامعة ولكن فى قدرة من تخرج فيها على أن يتبنى منظورًا نقديًا إزاء المشكلات المعرفية التى يعالجها.

وبالتالى يمكن القول أن خريجًا للجامعة المصرية يمكن أن يتبنى منهجًا اتباعيًا تقليديًا يقوم على النقل وليس على العقل، ويمكن أن نجد خريجًا من نفس الجامعة يتبنى - لأسباب شتى - منهجًا نقديًا صارمًا.

وقد ترجع رؤيته النقدية إلى تكوينه الفكرى الشخصى، أو إلى التأثير المبكر لأساتذته.

وعلى العكس يمكن أن نجد خريجًا من جامعة أوكسفورد أو السوربون حيث يسود المنهج النقدى، غير أنه - لأسباب متعددة - قد لا يستطيع أن يرى العالم برؤية نقدية، وقد يتحول ليصبح أحد دراويش الصوفية أو أحد أقطاب السلفية، ويستطيع أن نرى أمثلة عديدة لهؤلاء فى المجتمع المصرى. وليس - وعكس ما يزعم القارئ الكريم - كل من تعلم فى الغرب أصم آذانه أو عقله عما فى ثقافته. فالمثقف الحقيقى هو الذى يقرأ تراثه ولكن بصورة نقدية؛ مطبقًا فى ذلك المناهج المعرفية الجديدة ولا يكون مجرد مردد لكتابات القدامى الحافلة بالأساطير.

وليس هناك مثقف مصرى أو عربى حقيقى يعتقد - كما يقول القارئ - بغباء ثقافة الهوية!

أولاً ليس هناك ما يطلق عليه ثقافة الهوية، لأن الهوية كمفهوم تعبر عن انتماء الفرد لثقافة معينة لها سماتها المتميزة، ويتضمن رؤية محددة للعالم.

وفات القارئ الكريم أننى - وكثيرًا غيرى من المثقفين العرب - أخذوا مواقف نقدية فى كتاباتهم المنشورة ضد التطبيق السوفيتى للماركسية وفى وقت مبكر، وكذلك ضد الرأسمالية المتطرفة، وكان ذلك على وجه التحديد فى أواخر الخمسينيات حين عملت باحثًا مساعدًا بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٥٧. ولم يكن ذلك موقفى بمفردى، بل كان موقف جيل كامل من الباحثين الشباب الذين أخذوا

موقفا نقـديًا من عـلم الاجتماع الأمريـكى الوظيفى، وتبنـوا - على العـكس - بعـض مبـادئ الماركسية وإن كان بشكل نقدى.

ولسنا فى حاجة لكى نحظى بشرعية القبول الموضوعى أن نستند فى بعض كتاباتنا إلى نظريات علم اجتماع المعرفة أو علم الاجتماع الثقافى، وذلك لأننا لا نرفض العلم الاجتماعى الحديث بسذاجة لكونه نشأ فى الغرب، ولا نقبل أساطير الأولين لأنها نبعت من تراثنا!

وهناك تعليقات أخرى هامة عن كون منظمات المجتمع المدنى ليست بديلاً عن الأحزاب السياسية، وقد أوافق على ذلك، غير أنه لابد أن نضع فى الاعتبار أن الديموقراطية ليست نظامًا سياسيًا خالدًا وسيبقى إلى الأبد!

وذلك لأن أمراض الديموقراطية فى المجتمعات المختلفة قد برزت وتحتاج إلى حلول جذرية، وقد تكون دورة الحياة بالنسبة لها قد انتهت، وأننا بصدد الانتقال إلى عصر ما بعد الديموقراطية التى بدأت بعض إرهاصاته، وإن كانت ملامحه مازالت غائمة وغير محددة.

وقد يكون من المناسب أن نعالج هذا الموضوع الهام، لأنه يفتح آفاق الخيال السياسى الذى لا ينبغى أن تحده حدود، ولا مواقف هؤلاء الذين يصرون على أن يتعبدوا فى كهوف الماضى السحيق!

المحتويات

القسم الثانى

تجديد المشروع النهضوى العربى

القسم الثالث

عصر التناقضات الكبرى

القسم الرابع

إحياء فكر النهضة العربية

منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل – رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة – ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو – القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو – القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف – القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى – التوفيقية – القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر – الحسين – القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك – نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا – القاهرة

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان – السيدة زينب

أمام دار الهلال – القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو – حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة الجيزة

١ ش مراد – ميدان الجيزة – الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام – بالحرم الجامعى –

الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم – محطة المساحة – الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٢٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبـــات ووكــــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيـروت - الفـرع الجـديد - رأس بيـروت
الحمرا - شارع الصيدنى - سنتر ماربيا
تلفاكس: 96101352596

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -
المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ -
الجمهورية العربية السورية

تونس

دار المعارف
طريق تونس كلم 131 المنطقـــة
الصناعية بأكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض -
تقاطع طريق الملك فهد مع طريق
العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ -
هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات
والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -
شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة :
٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ -
٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية -
ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ -
هاتف : ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديرى الخيرية -
الجوف - المملكة العربية السعودية - دار
الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:
٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلى فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

الجزائر

١ - دار كتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حى 72 مسكن م. ب. أ. ع. عمارة هـ
محل ٠٢ - جيجل - هاتف :
034477122 - فاكس : 034495967
موبايل : 0661448800

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

هذا الكتاب

يرصد انعكاسات الثورة الاتصالية الكبرى التى يشهدها العالم حاليا على طرائق اكتساب المعرفة وإنتاجها على حد سواء، باعتبار أن تلك الثورة ساهمت فى تشكيل السمات الأساسية لهذا العصر الذى يطلق عليه عصر العولمة.

وفى هذا المضمار يوضح المؤلف، بوصفه أستاذا لعلم الاجتماع السياسى بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بمؤسسة الأهرام، أن العولمة هى التدفق الحر للمعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود.

ويعرج الأستاذ السيد يسين من ذلك التعريف الاجرائى للعولمة إلى رصد الأطر الفكرية المتعددة فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة، التى أتاحتها التطورات الكبرى فى النظرية المعرفية الحديثة، من جهة، وتطبيق هذه الأطر من خلال تقديم رؤية تحليلية نقدية للمجتمع العربى المعاصر من جهة أخرى، والتى عرضها المؤلف عبر أقسام الكتاب الأربعة وشملت: المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة، وتجديد المشروع النهضوى العربى، وعصر التناقضات الكبرى، وأخيرا إحياء فكرة النهضة العربية.



الهيئة المصرية العامة للكتاب


ISBN# 9789774219516
6 221149 021761

١٥ جنيها